[Johann Georg Wachter] 5)

Die mit Ihr Selbst streitende HARMONIA der Neuen Welt-Weisen.

Zur
Erläuterung der unter ihnen
über die so genannte
Harmoniam præstabilitam
waltenden Streitigkeit
entworffen.

****************?****************

Freystadt
1724.

Vorrede.

Die Philosophi pflegen insgemein ihre Nahmen vorn an die Spitze ihrer Wercke zu setzen, auch selbst diejenige, so von Verachtung der Ehre geschrieben haben, womit sie genugsam zu erkennen geben, daß es ihnen sowol als andern Scribenten um das Ansehen bey der gelehrten Welt zu thun sey. Und wer wolte ihnen solche Absicht verdencken, wenn selbige mit der Liebe zur Tugend und Wahrheit, und mit der Begierde, sich und andere zu erbauen, in ihnen verknüpft ist? Dieweilen man aber mit dieser Schrifft nicht den Vorsatz gehabt, bekannt zu werden, sondern vielmehr unbekannter Weise mit Apelle hinter der Tafel das Urtheil der Vorbeygehenden anzuhören, so war es unnöthig und überflüßig den Verfasser nahmhaft zu machen, ungeacht derselbe keine Ursache hat, sich dieser Geburt zu schämen. Ja man hat vielmehr davor gehalten, daß der Leser ein

ein freyeres Urtheil behalten könte, wenn ihme ausser der Sache selbst sonst nichts vor Augen geleget würde, jemehr die tägliche Erfahrung bezeuget, daß die meiste Leser geneigt sind, aus dem Nahmen und andern Umständen des Authoris, sich einen vorgefaßten Wahn von seinem Buch zu machen, wodurch nachmahls die Untersuchung der Wahrheit mercklich gehindert wird.

Es ist zwar allzeit leichter ein Gebäu niederzureissen, als aufzurichten: Aber deßwegen kan man nicht alles ohne Unterscheid annehmen, was nur einiger massen aufgerichtet ist. Denn es läßt sich vieles ohne genugsamen Grund aufrichten, das ohne Prüfung nicht kan noch sol angenommen werden, man wolte dann den Gebrauch der Menschlichen Vernunft gar auf die Seite setzen, und sich blindlings in die Dienstbarkeit eines jedweden Bau-Meisters begeben, welches ein vergebliches Anmuthen ist. Wie vieles ist in vorigen Zeiten aufgebauet worden, das von den Harmonisten selbst niedergerissen wird? Es verhält sich mit den Gebäuden des Verstandes nicht wie mit den

Bürgerlichen Gebäuden. Diese können und sollen nicht niedergerissen werden, wenn gleich nichts Regel-mäßiges an ihnen wäre: Jene aber müssen allerdings nach ihrem Grund und Zusammensetzung, und nach allen ihren Theilen und Fugen von dem Menschlichen Verstand untersuchet, und nach Befinden entweder befestiget, oder nieder gerissen werden. Ein solcher Zerstöhrer leistet der Wahrheit öfters einen grössern Dienst, als alle falsche Baumeister der Welt. Denn er machet der Wahrheit Platz, und bereitet ihr den Weg durch das, was er niederreisset, und giebt öfters dadurch Anlaß zu neuen und bessern Gedancken, welches eigentlich die Nutzbarkeit der Academischen Secte bey den Alten gewesen ist.

Hierbey hat man sich nicht sowol der Zierlichkeit, als der Ordnung und Deutlichkeit beflissen. Die Wohlredenheit stehet zwar einem Philosopho wohl an, wird aber nicht nothwendig, noch zu allen Zeiten von ihm erfordert. Ja es wäre vielmehr übel gethan gewesen, wenn man mit Abbruch der Klarheit diese Blätter bloß mit zierlichen Worten angefüllet hätte. Die

Sache ist bereits an ihr selbst genugsam erhaben, und darff ihre Hoheit nicht von den Ausdruckungen der Feder entlehnen.

Diejenige, welche diese Schrifft gelesen, ehe sie zum Druck befördert worden, haben davor gehalten, daß die gantze Last des Widerspruchs, den die Harmonisten dieser Schrifft entgegen setzen können, auf das Zweyte Capitel fallen werden, weil dasselbe das neue Systema in seinem vollen Zusammenhang darstellet, und so lang dasselbe bestehet, die daraus gezogene Folgen und Schlüsse nicht können geleugnet werden. Daher die Verfechter desselben genöthiget seyn werden, entweder die Schwäche ihrer Meinungen zu erkennen, oder doch besser zu erläutern, und besser zu befestigen. Und das war vornehmlich die Ursache, warum man dieses Tractätlein vor würdig geachtet, daß solches von vielen andern gelesen, und der Druckerey, als der behändesten Abschrifft, anbefohlen würde.

Register der Capitel.

Cap. I. Ursprung der neuen Lehre.

Cap. II. Vortrag der neuen Lehre.

Cap. III. Verwandschafft der neuen Lehre.

Cap. IV. Ebentheuern der neuen Lehre.

Cap. V. Ungrund der neuen Lehre in ihr selbst.

Cap. VI. Labyrinth der neuen Lehre.

Cap. VII. Schwierigkeiten der neuen Lehre.

CAP. I.

Ursprung der Neuen Lehre.

I.

Obwolen einem jeden erlaubet ist, die Werke GOttes und Geheimnisse der Natur zu forschen, bevorab da die Natur selbst die besten und edelsten Gemüther darzu anreitzet: So bezeuget doch die Erfahrung, daß das Unvermögen zu nächst an dem Menschlichen Fürwitz lige, und daß es nicht allein sehr schwer, sondern fast unmöglich sey, in dieser Sterblichkeit zu einer gewissen Naturkunde zu gelangen. Eben das bezeuget auch der König unter den Weltweisen, wenn er sagt: **Der Mensch kan nicht treffen das Werck, das GOtt thut, weder Anfang noch Ende** (*a*). **Und je mehr der Mensch arbeitet zu suchen, je weniger er findet, wenn er gleich spricht, ich bin weise, und weiß es, so kan ers doch nicht finden** (*b*). Um deßwillen

(*a*) Pred. Sal. III. 11. (*b*) Id. Ibid. VIII. 17.

haben die Egypter das Bild der Natur mit einem Schleyer fürgestellet, damit anzudeuten, daß die Natur gegen uns ein verdecktes Wesen, ein unauflösliches Rätzel, und ein verschlossen Heiligthum sey, das Niemand anzuschauen erlaubet wird. Diejenige, die sich einbilden, diesen Schleyer aufgedeckt zu haben, betriegen gemeiniglich sich und andere mit fabelhafften Meinungen, welches einem Weisen Heiden Anlaß gegeben, zu schreiben: **Ich weiß nicht, wie es kommt, daß fast nichts so ungereimtes vorgebracht werden kan, das nicht auch ein weltweiser Mann gesagt hätte.** (*c*).

II. Das Leib und Seel auf einander würcken, kan ein jeder ohne grosse Gelehrsamkeit sich bewust seyn. Denn das lernet er nicht etwann durch eine scharffsinnige Schluß-Rede, sondern durch tägliche und lebendige Erfahrung in und an sich selbst. Und dieser Lehrmeister kan ihm so viel weniger betriegen, weilen das gantze menschliche Geschlecht gleichfals davon überzeuget ist. Alle Völcker, auch die allerwildesten, stimmen damit überein, alle Gesetz-Geber und Rechts-Gelehrten setzen das voraus, alle Weltweisen sind damit einig, und ohne dasselbe kan der Menschliche Umgang weder seyn noch begriffen werden. Ja auch diejenige unter den Weltweisen, welche Leib und Seel mit einander vermengen,

(*c*) Cic. Lib. 2. de Divinat. *Nescio, quomodo nihil tam absurdè dici potest, quod non dicatur ab aliquo Philosophorum.*

mengen, und dem Leib eine denkende Krafft zuschreiben, können dennoch nicht in Abrede seyn, daß sie durch den Willen den Leib bewegen, und daß der Wille durch die auswärtige Dinge, welche auf den Leib würcken, auf unterschiedliche Weise berahmet werde, vielmehr dises denn jenes zu begehren. Ich geschweige jezt der Religion, der Sittenlehre, und übrigen Wissenschafften, welche in der widrigen Meinung gar keinen Gebrauch haben, und weder von jemand gelernet, noch ausgeübet werden können. Dessen ungeachtet haben einige Weltweisen dieser Zeit, und zwar solche, denen GOtt vor andern grosse Gaben des Verstandes verliehen, vor gut gefunden, eine so klare und von aller Welt erkante und bekante Warheit, welche zugleich die Grundveste aller Societæten ist, sowol der Menschen unter sich selbst, als des Menschen mit GOtt in ihren Schrifften anzufechten, und an deren Stelle eine andere Meinung einzuschieben, die weder dem gemeinen Wesen dienlich, noch in der Erfahrung gegründet ist.

III. Gleich wie aber noch kein Irrthum so plötzlich in die Welt eingeführet worden, der nicht einen oder mehr Vorläuffer gehabt hätte: Also hat Cartesius hierzu das erste Vorspiel gemacht, indem er der Seele alle Krafft den Leib zu bewegen, entzogen, aus Furcht, wenn eine Bewegung in der Materie entstehen könte, die nicht ihre Ursach in einer andern und vorhergehenden Bewegung hätte, es möchte die Quanti-

tæt der Bewegung im Universo dadurch vermehret werden, welches er vor ungereimt und seinem Mechanismo zuwider hielt. Doch überließ er der Seele einige Direction über die Machine ihres Leibes, nicht einige neue Bewegungen in demselben hervor zu bringen, sondern nur allein die schon vorhin gegenwärtigen zu regieren, ungefehr auf die Art und Weise, wie der Steuermann das Schiff, und der Reuter das Pferd regieret.

IV. Aber seine Schüler liessens darbey nicht bewenden, sondern entzogen der Seele (soviel an ihnen ist) auch das Ruder der Regierung, weil sie davor hielten, daß zwischen Dingen von ungleichen Naturen keine Gemeinschafft seyn könne. Nach dieser Meinung ward die Seele nicht von dem Leibe, noch der Leib von der Seele, sondern beyde von GOtt beweget, und zwar also, daß auf gewisse Veranlassungen des Leibes u. seiner Bewegungen auch gewisse Empfindungē in der Seele, und hinwiederum auf gewisse Veranlassungen der Seele und ihres Willens, auch gewisse Bewegungen in dem Leibe erfolgeten, alles unmittelbar durch die Krafft GOttes des ersten und letzten Bewegers, welcher sich selbst hierin einige Gesetze, die er nicht überschreiten kan noch will, fürgeschrieben hat. Diese Meinungs-Führer werden von der Gelegenheit oder Veranlassung die Occasionalisten genennet, doch sind sie nicht die ersten, die dergleichen vorgebracht haben (*d*). V. Nach

(*d*) Claud. Berig. Circ. X. *Philosophi quidam Mauri dixerunt res creatas nihil efficere, sed Deum solum ad earum præsentiam.*

V. Nach dieser Meinung war GOtt das natürliche Band zwischen Leib und Seele, und der einzige Mittler zwischen beyden Naturen, ohne welchen sie mit einander nicht die geringste Gemeinschafft haben konten. Gleichwohl schiene dieses Mittel vielen gar nicht philosophisch zu seyn. Dann, wann GOtt alle Dinge im Leiblichen und Geistlichen durch sich selbst und allein beweget, so war kein ander Beweger ausser GOtt vorhanden, und so mußte die Natur der Dinge ein immerwärendes Wunderwerck GOttes seyn: Und weilen alle natürliche Ursachen darvon ausgeschlossen waren, so mußte auch alles, was an denselben mangelhafft und gebrechlich war, GOtt allein, als dem Urheber zugeschrieben werden. Andere Schwierigkeiten zu geschweigen. Um deßwillen liessen ihrer viel dieses Band, welches gantz und gar übernatürlich war, fahren; und weilen sie inzwischen kein anders noch bequemers erfinden konten, so blieben Leib und Seele bis auf weitern Bescheid getrennet, und waren nicht mehr einer, sondern zween Kerl (duæ personæ duo supposita) und zwar solche, die mit einander nichts zu schaffen hatten, noch einander etwas mittheilen konten, so wenig als zwo Uhren, die neben einander auf einem Tische liegen, sich einander etwas mittheilen können.

VI. Diese Scheidung zu unterstützen, ward von ihnen vieles erdacht. Denn vorerst sagten sie, wenn Leib und Seele also mit einander vereiniget wären, daß sie auf einander würcken

cken könten, so müste die Bewegung den Gedancken, und der Gedancke die Bewegung hervorbringen: Alsdann wäre in der Würckung mehr als in der Ursache, und so würde aus nichts etwas werden: Und zuletzt würde man keine Ursache anzeigen können, warum einige Bewegungen möglich, andere aber unmöglich seyen. Und vors ander, so beduncke sie viel wahrscheinlicher und vernünfftiger zu seyn, wenn in der Eintheilung der natürlichen Dinge, alle Veränderungen zu einem Principio ihres gleichen könten gebracht werden, die Veränderungen in leiblichen Sachen zu einem leiblichen Principio, und die Veränderungen im Geistlichen zu einem geistlichen Principio. Daher beschlossen sie daß GOtt der alles weislich angeordnet, keine Seele mit der Krafft den Leib zu bewegen, geschaffen habe, noch schaffen könne, und daß die **Vereinigung** des Leibes und der Seele in nichts anders, als in einer von GOtt vorher bestimmten Zusammenstimmung bestehen kan.

VII. Daß Leib und Seele in ihren Würckungen und Veränderungen, mit einander übereinkommen, daran ist wol kein Zweiffel. Dann solches bezeuget die Erfahrung. Daß aber die **Vereinigung** dieser beyden bloß in der Zusammenstimmung bestehe, das hat noch keine Erfahrung bezeuget, sondern muste *erwiesen* werden. Solches nun zu erweisen, *muste* das gantze Gebäue der Philosophie *umgekehret*, verändert, und gantz besondere und *ungewöhnliche*

Manieren

Manieren zu dencken, ausgesonnen werden, wovon gleich jetzt ein mehrers folgen soll. Siehe, diß ist die Gelegenheit, bey welcher die neuliche Lehre, als ein neues Wunder-Thier, aus dem Abgrund der Einbildung hervor kommen. Anfänglich hat jedermann grosse Augen gemacht, aber wegen dicke des Nebels womit es umgeben gewesen, wenig oder nichts davon erkennen mögen. Nachdem aber die Zeit den Nebel vertrieben, daß man seine Gliedmassen recht betrachten können, so ist man über seine Ungestalt erstaunt gewesen, und noch mehr darüber, daß einige, ob schon sehr wenige, an seiner Betrachtung ein so groß Belieben gefunden, daß sie sich in gleiche Gestalt zu verwandeln, und alle seine Stellungen nachzumachen, kein Bedencken getragen haben.

CAP. II.

Vortrag der neuen Lehre.

I.

Durch Substanz müsse man begreiffen ein Ding, das vor sich selbst bestehet, und die Ursache seiner Veränderung in ihm hat.

II. Alle Substanz sey entweder einfach oder zusammen gesetzt.

III. Die einfachen Substanzen werden Monades, d. i. Einheiten genennet, eben darum weil sie einfach sind und keine Theile haben, noch haben können

IV. Daß dergleichen Monades würcklich vorhanden seyen, könne niemand zweiflen, als derjenige, der eine Zahl ohne Eins begreiffen kan. Dann wo zusammen gesetzte Dinge seyen, da müssen auch einfache seyn.

V. Die Monades seyen ein thätiges Wesen, und haben eine Krafft etwas zu thun oder zu würcken, eben darum weil sie Substanzen sind.

VI. Die Monades seyen in steter Bemühung ihren Zustand zu verändern, eben darum weil sie Substanzen sind.

VII. Die Monades haben keine Figur, noch Grösse, noch Bewegung (weder innerlich noch äusserlich) noch Raum, noch Leydenschafft, sondern seyen schlechterdings immaterialisch. Die Grösse aber, die Figur, die Bewegung, und das übrige, seyn Eigenschafften der zusammen gesetzten Dinge.

VIII. Die Monades haben eine Krafft sich die Welt mit ihren Veränderungen vorzustellen. wenn gleich keine Welt da wäre.

IX. Dergleichen Monades können nicht anfangen als durch die Schöpffung, noch aufhören als durch die Zernichtung.

X. Eine jegliche Monas seye von Anfang

der Schöpffung ein Spiegel der gantzen Welt, ein Mundus Idealis, eines und viel zugleich, jedoch auf umschränckte, abwechslende, und allzeit unterschiedliche Weise. Daher sey ein grosser Unterscheid unter ihnen, soviel den innerlichen Zustand betrifft.

XI. Alle Monades haben die Krafft sich die Welt vorzustellen, aber nicht alle in gleichem Grad. Der erste und niedrigste Grad stelle sich die Welt dunckel vor, der andere klar aber undeutlich, der dritte klar und deutlich zugleich.

XII. Die Monades von der ersten Gattung seyen im Stand des Schlaffs, und sich also wenig oder nichts bewust von allem dem das in ihnen vorgestellet wird. Diese Monades seyn die Elementen und Natur-Punckten, aus welchen die Welt zusammen gesetzet ist.

XIII. Die Monades von dieser Gattung seyn einander gantz ungleich. Denn wo sie einander durchaus änlich wären, so hätte aus ihnen nichts als ein unförmlicher Klumpen werden können.

XIV. Die Monades der zwo letzten Gattungen seyen im Stand des Wachens, und davon seyn zweierlei Geschlechter der Geschöpffe entstanden, die Thierische und die Menschliche Seele.

XV. Die Menschliche Seele seye eine Monas, oder einfaches Ding, und habe die Krafft, sich die Welt klar und deutlich vorzustellen, wenn gleich keine Welt da wäre. Doch seyen

unter diesen Vorstellungen nicht alle klar und deutlich sondern auch viele dunckel und confus.

XVI. Die Vorstellungen der Menschlichen Seele geschehen nicht zugleich und auf einmahl, sondern successivè und in gewisser Ordnung, nach einem gewissen von GOtt eingepflantzten Natur-Gesetz, welches die Seele nicht überschreiten kan noch will.

XVII. Daher seye die Seele ein geistliches Uhrwerck, daß sich selbst forttreibe und auswickle. Und gleich wie an einer künstlichen Rüstung (Machina) eine Bewegung aus der andern hervorkommt: Also folge in der Seele eine Vorstellung aus der andern die gegenwärtige aus der vorhergehenden, und die nachfolgende aus der gegenwärtigen.

XVIII. Dieses geistliche Uhrwerck werde ohne eintzige Bewegung fortgetrieben, durch den natürlichen Appetit zur Veränderung, welchen man mit dem Gewicht eines hangenden Steins, oder mit dem Drucken der Spannfeder vergleichen könne.

XIX. Dessen ungeachtet seye die Seele ein freyes Wesen. Denn es seyen in ihr keine Leidenschafften, sondern lauter freiwillige Thaten, die von ihr selbst herrühren, und von allem äusserlichen Zwang befreiet seyen.

XX. Alle Vorstellungen, Empfindungen und Veränderungen der Menschlichen Seele, kommen nicht von aussen hinein, sondern die Seele habe sie schon in und bey sich, und wickle sie nur heraus,

in

in einer mit dem Leibe zusammenstimmenden Ordnung.

XXI. Die Ursache, warum die Seele jetzt und hier vielmehr dieses deñ jenes gedencke, wolle, empfinde, habe ihren Grund in dem Leibe des Menschen. Denn die Seele richte sich in ihren Vorstellungen und Empfindungen nach dem Punckt der Welt, darin der Leib sich befindet, nach seinem Zustand und Veränderung in der Welt, ins besonder nach den flüßigen Theilen des Leibes, nach den Nerven, nach dem Gehirn, und nach den Gliedmassen der Sinnen, also daß, wenn z. E. das Licht von einem Gebäude in das Auge geworffen wird, so sehe die Seele in dem Augenblick, da solches geschiehet, das Gebäu, ohne daß die Seele das geringste von dem Leib empfange. Ja die gantze Ordnung der Auswicklung dependire von obgedachten Ursachen, also daß die Seele sich von der Welt nichts vorstellen könne, als soviel die Beschaffenheit ihres Leibes und seine Veränderung hier und dar erfordert.

XXII. Der Menschliche Leib könne etwas thun und etwas leiden: Jenes weil er eine bewegende Krafft in sich habe, dieses weil er aus der Materie zusammen gesetzt, und mit vielen andern Leibern umgeben sey, die sowohl als er eine würckende Krafft in sich haben, und den Menschlichen Leib verändern können.

XXIII. Alle Bewegungen des Menschlichen Leibes folgen auf eine Mechanische Art auf einander

ander, entweder aus ihm selbst und seiner eigenen Bewegungs-Krafft, oder aus den Würckungen anderer Leiber mit denen er umgeben ist.

XXIV. Diese Bewegungen können von der Menschlichen Seele weder gemehret noch gehemmet, noch von ihrem richtigen Lauff abgekehret werden.

XXV. Daher sey es offenbahr daß alle Bewegungen des Menschlichen Leibes auf die Art und Weise sich äussern würden, z. E. mit Reden, Schreiben und dergleichen, wie jetzund geschihet, wenn gleich keine Seele zugegen wäre, als welche darzu nicht das mindeste beytrage.

XXVI. Da nun Leib und Seel, und ein jedes derselben ins besonder, ein natürliches Vermögen haben, etwas aus ihm selbst zu würcken, und seinen Zustand zu verändern, so sey es auch möglich, ihre Kräffte also vorher zu bestimmen, daß davon eine vollkommene Harmonie entstehe, d. i. daß die Seele in sich alle Veränderungen ihres Leibes, und der Leib alle Veränderungen der Seele darstelle, jene auf geistliche, dieser auf leibliche Weise.

XXVII. Daß aber dergleichen an sich selbst mögliche Zusammenstimmung zwischen Leib und Seele würcklich vorhanden sey, solches bezeuge die Erfahrung.

XXVIII. Vermöge dieser Zusammenstimmung würcke die Seele, als ob kein *Leib* vorhanden wäre, und der Leib, als ob es keine Seele gebe, und beyde zugleich, als ob sie auf einander

der

der einflüssen. Und darin bestehe ihre Vereinigung, und sonsten in nichts.

XXIX. Dergleichen Zusammenstimmung könne von keiner andern als allmächtigen und allwissenden Ursache angeordnet und hervor gebracht werden. Und daher sey es offenbahr, daß ein GOtt sey.

XXX. GOtt seye ein selbständiges doch einfaches Wesen, darin der Grund von der Würcklichkeit der Welt und der Seele zu finden.

XXXI. Der Unterscheid zwischen GOtt und der vernünfftigen Seele bestehe darin, daß GOtt alle Welten, mögliche und würckliche, zugleich und auf einmahl erkennet, die Menschliche Seele aber Stückweise und zum Theil.

XXXII. Dieses Systema habe vor andern drey grosse Vortheile, erstlich daß es den Menschen von dem Seyn GOttes gewaltig überzeuget, und seine Eigenschafften über alle massen verherrlichet und verklähret, vors ander, daß es die Unsterblichkeit der Seelen besser und kräfftiger, als bishero von andern geschehen, beweiset, und zum dritten, daß es alle Schwierigkeiten, welche aus der gemeinen Meinung von der Vereinigung des Leibes und der Seele, entstehen, auf einmahl abschneidet.

CAP. III.

CAP. III.

Verwantschafft der neuen Lehre.

I.

WIr haben in dem vorigen Capitel die neue Lehre mit aller Treu aus den Schrifften der Harmonisten zusammen gelesen, und derselben keine Vortheile entzogen, welche sie etwan in Ansehung der Ordnung und des Zusammenhangs haben konte, ob es gleich sehr mühsam war, diese Dunckelheiten auseinander zu klauben, und allen Lesern verständlich zu machen. Ehe wir aber unser Bedencken hievon eröffnen, so können wir im Vorbeygang nicht unangemerckt lassen, daß der berühmte Erfinder diser von ihm betitelten Harmonia præstabilita, eine so grosse Meinung davon gehäget, daß er sich nicht gescheuet, folgende Worte unter sein Bildnis zu setzen:

Hoc duce in immensi penetravimus intima veri.
Nec probat auctorem Mens magis ulla Deum.

Das übertrifft alles, was Ovidius *von Pythagorâ* gesagt.

II. Es verlohnet sich der Mühe ein wenig genauer zu untersuchen, aus welchem Gehirn eigentlich

gentlich diese Minerva entsprossen sey, ob sie eine leibliche Tochter des berühmten Authoris, wie seine Nachfolger vorgeben, oder nur sein angenommenes Kind gewesen, welches er mit neuen Zierrathen behangen und ausstaffiret? Die grosse Belesenheit dieses Manns ist bekannt, und nicht minder seine grosse Geschicklichkeit, nach welcher er alles dasjenige, was er jemahls gelesen oder gehöret, sich wußte zu Nutz zu machen, und demselben einen Schein des Neuen zu geben. Wenn man aber die Sache beym Licht besiehet, so findet man, daß nicht alles, was unter seinem Nahmen hervorkommen, von ihm neu ersonnen, sondern vieles darunter von andern aufgefangen, theils auch nur neu-aufgeputzet sey. Und von der Gattung sind auch die Stellungen, wodurch er gleichsam Stuffenweise zur Harmonia præstabilita aufgestiegen, in welchen, ausser der Façon und Zusammenhang, wenig neues befindlich ist.

III. Pythagoras und seine Familia sind die erste gewesen, welche die Anfänge aller Dinge Monades oder Einheiten genennet haben (e). Denn das war ungefehr ihre Speculation, so viel man aus Diogene Laertio abnehmen kan. Aus den Einheiten seyen entstanden die Zahlen, aus den Zahlen die Natur-Puncten, aus den

(e) Diog. Laert Lib. 8. de Pyth. *Refert autem Alexander in Successionibus Philosophorum, & istase in Pythagoricis Commentariis notâsse, Principium quidem omnium esse MONADEM &c.*

den Natur-Puncten die Linien, aus den Linien die Fläche, aus der Fläche die Dichte und zugleich die Figuren, aus den Figuren die 4. Elementen, aus den 4. Elementen Himmel und Erden, samt allen lebendigen und leblosen Geschöpffen. Doch seye unter denselben nichts schlechterdings todt, sondern alles lebe in gewisser Maasse. Es verhalte sich mit diesem Geschlecht-Register wie es wolle, so erhellet inzwischen daraus, daß die Monades ein hohes Alterthum haben, und keine ehegestrige Erfindung eines neuen Lehrers seyen, daß Pythagoras ihnen diesen Nahmen gegeben, und daß sie schon damahls als ein einfaches und thätiges Wesen, in welchem der Grund aller Zusammensetzung zu suchen, sind begriffen worden. Dadurch aber, daß nichts todtes im Reich der Natur zugelassen werden will, wird zugleich zu erkennen gegeben, daß die Monades eminenter leben müssen. Doch ist ein mercklicher Unterscheid zwischen den Pythagorischen und heutigen Einheiten. Jene bewegen sich selbst, nach dem Zeugnüß Plutarchi, diese aber sind steif und unbeweglich, und von Natur zur Ruhe geneigt.

IV. Plato setzet zwey gleich-ewige Principia, GOtt und die *Materia*. Durch GOtt verstehet er ein selbst-ständiges Wesen, welches die Krafft hat, alles was ihm sein unendlicher Verstand vorstellet, aus der Materie hervor zu bringen. Den Verstand GOttes nennet er Mundum idealem & archetypum, d. i. eine Urbilder-

Welt

Welt, weilen in ihm die Exemplarien und Beyspiele aller möglichen Dinge begriffen sind. Diß ist der vornehmste Lehr-Satz der Platonischen Schule, welches verhoffentlich so bekannt, daß ichs niemand beweisen darff. Wer siehet nicht, daß der neue Lehrer seine Beschreibung von GOtt daraus genommen? Darnach redet Plato von einer Idea, die er also beschreibet: **Daß sie seye unbeweglich, allzeit dasselbe, doch veränderlichen Zustandes, eines und viel zugleich** (*f*). Diese Beschreibung kan den Göttlichen Idéen, welche ewig und unveränderlich sind, und allzeit in dem Stand bleiben, wie sie von Anfang bey GOtt waren, keineswegs zukommen. Wenn man aber diese Beschreibung gegen die Monades ins gemein, oder ins besonder gegen die Menschliche Seele hält, so wie dieselbe in dem neuen Systema beschrieben werden, so kan kein Ey dem andern ähnlicher seyn, als diese Dinge der von Platone beschriebenen Idea ähnlich sind. Doch ist die neue Philosophie von der Platonischen darinn abgewichen, daß sie der Menschlichen Seele keine Vorstellungen erlaubet, die von aussen hinein kommen, da im Gegentheil die Platonici und alle andere Welt-Weisen (*g*), nicht alle Empfin-

B

(*f*) Diog. Laert. in Plat. *Ideam itidem appellat, quod neque movetur, nec manet* (in eodem Statu) *& idem, & unum, & omnia.*

(*g*) Diog. Laert. loc. cit. *Ajunt autem & ista Sapientes, animam alia quidem sentire per Corpus, puta videndo atque audiendo, alia verò ipsam per se ipsam animadvertere, nullo corporis officio utentem.*

pfindungen von der Seele selbst, sondern viele von dem Leib herleiten, welches auch mit der Erfahrung besser übereinstimmet, und von niemand geleugnet werden kan, als von demjenigen, der Lust hat, mit sich selbst zu streiten, und das gantze Menschliche Geschlecht Lügen zu straffen.

V. Was die Materia Platonis eigentlich sey, ist unter den Gelehrten noch nicht ausgemacht. Die meisten stehen in den Gedancken, daß sie ein unförmliches Wesen sey, ohne Gestalt, Krafft und Bewegung. Wann denn so wäre, so hätte freylich das neue Systema mit dem Platonischen wenig Verwandschaft, so viel die Materie betrifft. Aber Clemens Alex. hält davor, (*b*) ein so weiser Mann als Plato, müsse es besser gewust haben, weil eine so geringe Natur, als die Materie zu seyn beschrieben wird, nicht von Ewigkeit seyn kan. Und diese Muthmassung scheinet nicht übel gegründet zu seyn. Denn wir lesen, daß Plato gesagt habe: **Wer die Anfänge und Ursprünge der Dinge recht ergründen will, der muß vor allen Dingen wissen, was *Idea* sey, was *Monas*, was Gleichheit (oder Ungleichheit) was Vielheit, was Grösse, was Zustand, was Bewegung** (*i*). Woraus nicht

(*b*) Clem. Alex. Strom. Lib. 5. pag. 431.

(*i*) Diog. Laert. loc. cit. *Plato quoque oportere dicebat, eos qui cuperent rerum initia colligere, ipsas primùm species, quas ideas vocat, secundùm se ipsas distribuere, puta similitudinem, & Monadem, & multitudinem, atque magnitudinem, statumque & motum.*

nicht undeutlich erhellet, daß die Materia Platonis nichts anders sey, als die Allgemeinheit der Einheiten. Und das ist auch dasjenige, was die heutige Philosophia von Platone entlehnet, welche einzig und allein damit umgehet, die Platonischen Kunst-Wörter, *Monas*, Vorstellung, Zustand, Aehnlichkeit, Bewegung, und dergleichen, zu erklären, und damit als mit einem Schlüssel den Ursprung aller Dinge aufzuschliessen.

VI. Daß die Materia Platonis dergleichen etwas seye, haben schon andere angemercket. Wie dann ein gelehrter Mann davon Anlaß genommen, das Platonische Systema in nachfolgende Ordnung zu bringen, welche wir dem Leser zu Gefallen hieher setzen wollen, weilen das Büchlein sehr rar, und nicht in jedermanns Händen ist.

GOtt habe im Anfang eine unendliche Menge Geister zugleich geschaffen, und sich ihnen mitgetheilet:

Von diesen Geistern seye eine unendliche Menge von GOtt ab, und in ihre Centra gefallen:

Dadurch sey es geschehen, daß, da sie zuvor lebhaft, geschwind, frey, durchdringend, voll Lichtes und Verstandes gewesen, sie nunmehro durch den Fall wie todt, dunckel, erstarret, unbeweglich, und undurchdringlich worden, und habe ein jeder seinen Platz für sich eingenommen:

Die gantze Massa der verdammten Geister

heisse Materia, die Atomi aber, aus denen sie zusammen gesetzt, heissen Monades:

Daher seye die Materia Platonis würcklich ein geistliches Wesen, und bestehe aus lauter einzelen Geistern:

Diese an sich selbst träge Materie habe GOtt in Bewegung gebracht, und daraus erstlich das Chaos, hernach die 4. Elementen, und endlich Himmel und Erden, und alles was darinnen ist, geschaffen:

Daher seye die Welt ein aus lauter unseligen Geistern zusammen gesetztes Gebäu, und wir, die wir in der Welt leben, seyen an dem Ort der Quaal.

VII. Ob diese Meinung warhaftig Platoni, oder nur denen aus seiner Academie entsprossenen Origenisten, oder allein demjenigen zugehöre, der sie unter dem Namen Platonis publiciret hat, kan ich an diesem Ort aus Mangel der Gelegenheit nicht untersuchen. Das Büchlein, woraus ich diese Stellungen gezogen, heißt, Philosophia Vulgaris refutata, und ist im Jahr 1690. und also noch 5. Jahr zuvor gedruckt worden, ehe der berühmte Author die erste Eröffnung von seinem neuen Systema gethan, so geschehen im Journal de Paris 1695. Welches ich zu dem Ende anmercke, weil es scheinet, daß man sich dieses Büchleins in der Einrichtung des neuen Lehr-Gebäudes einiger massen bedienet habe. Denn, wenn gleich der Fall der Geister ausgemustert wird (welches nach dem gemeinen

Sprich-

Sprich-Wort, inventis facile est aliquid addere aut demere, gar leicht geschehen konte) so ist doch das übrige einander gleich. Die Monades sind und bleiben auf beyden Seiten nach ihrem Ursprung ein thätiges und verständiges Wesen, und folglich ein Geist, und zwar ein solcher, der in die Enge eines Natur-Pünctleins eingeschlossen ist. Ja es ist kein Tropffen dem andern so gleich, als die Monades einander sind, welche auf beyden Seiten die Materie ausmachen, wenn man die Beschreibung ihres innerlichen Zustandes erwäget, und mit einander in Vergleichung stellet. Und folglich ist und bleibet die Materia im Grund ein geistliches Wesen, als die aus lauter dummen und stupiden Geistern zusammen gesetzt ist. Nur allein ist der Unterscheid zwischen beyden Lehr-Gebäuden, daß diejenige, welche den Fall der Geister voraus setzen, sich in der Frage vom Ursprung des Bösen leichter auswicklen können, da im Gegentheil die andern nothwendig succumbiren.

VIII. Ausser der Platonischen ist noch verhanden eine andere und sehr alte Philosophie, welche man die Jüdische oder Kabalistische zu nennen pflegt, woraus der Author gleichfals einige Blümlein geholet, und in seinen Garten versetzet hat. Von den Auslegern der Kabalistischen Dunckelheiten konten ihm, als einem belesenen Mann, ausser der Kabala Denudata, annoch drey Scribenten bekannt seyn, der vorhin gedachte Anonymus, Henr. Morus, und B. de Spinoza.

Wir wollen die Kabala Denudata, welche wir jetzt nicht bey der Hand haben, für dißmal fahren lassen, und allein dasjenige besehen, was die drey Letzten aus den Quellen der Jüdischen Weisheit geschöpffet, oder doch vor Jüdisch-Kabalistisch ausgegeben haben.

IX. Bey dem Ungenannten findet man unter andern folgende Stellungen.

GOtt habe den Tod nicht geschaffen, und darum seye kein leblos Ding in der Welt:

Alles Leben komme aus einem Centro:

Die Materie sey ein pures Centrum oder Natur-Pünctlein ohne Ausstrahlung, jedoch nicht allerdings ohne Leben:

Der Leib seye aus der Materie zusammen gesetzt, und dannenhero dunckel:

Der Geist seye ein centralisches Wesen, welches die Krafft habe, eine helle Welt (Sphæram luminosam) von sich auszustrahlen, und solche entweder zu erweitern, oder wieder einzuziehen:

Der Geist seye wie ein umgewandtes Aug, das sich selbst und sein Bildnüß siehet:

Leib und Seele seyen nicht dem Wesen nach, sondern nur dem Stand und den Graden nach, voneinander unterschieden:

Daher könne aus Leib Geist, und aus Geist Leib werden:

Wenn das geschehe, so seye der Leib *ein fixer Geist*, und der Geist ein aufgelößter *Leib*:

Diese und dergleichen Stellungen finden sich hier und dar zerstreuet in dem Büchlein, Principia

pia Philosophiæ antiquissimæ genannt, so der unbekannte Author samt der vorhin gedachten Philosophia Vulgari refutata, zu Amsterdam drucken lassen, im Jahr 1690. Wer im Nachsinnen geübet ist, und die Gleichheiten der Dinge beurtheilen kan, der siehet bald, was das neue Systema davon angenommen, oder daran verändert habe. Dann gleichwie dorten im Grund alles lebendig ist, also auch hier. Der Tod zertrennet zwar die Theile der zusammen gesetzten Dinge, aber die Monades, aus denen sie bestehen, können nicht sterben. So ist auch Leib und Geist, wie dort, also auch hier, nicht wesentlich unterschieden. Denn die einfachen Dinge sind mit den zusammen gesetzten einerley Geschlechts; und der Leib ist nichts anders, als eine Legion schlaffender und gleichsam figirter Geister. Im übrigen ist nicht die Sache, sondern nur die Sprache verändert worden. Denn was dorten *Centrum* und Ausstrahlung heißt, das wird hier *Monas* und **Vorstellung der Welt** genennet.

X. Bey Henrico Moro (*k*) werden die Kabalistische Lehr-Sätze in nachgesetzter Ordnung vorgetragen.

Aus nichts könne nichts werden:

Daher könne auch die Materie nicht geschaffen seyn:

Wegen ihrer geringen Natur aber könne sie auch nicht ihren Ursprung von sich selber haben:

(*k*) In Fundamentis Kabalæ Ætopædomelisseæ.

Daher seye keine Materie in der gantzen Natur:

So seye dann, was man darinn finde, nichts als Geist:

Dieser Geist seye unerschaffen, ewig, verständig, empfindlich, lebendig, selbst-beweglich, seiner Weite nach unendlich, und habe den Ursprung von sich selbst:

Also seye eigentlich zu reden, dieser Geist das Göttliche Wesen, und könne auch nichts mehr verhanden seyn, als das Göttliche Wesen:

Da nun sonst kein ander Wesen verhanden, als nur dieses, und aber auch offenbar sey, daß aus diesem Wesen sich ein anders wieder abtheile, oder in die Schiedlichkeit gehe, so seye auch klar, daß das Göttliche Wesen könne getheilet werden:

Weil es aber ein Göttlich Wesen sey, so wären alle desselben Theile unendlich, und können in unendliche Krafft und weite Kreise ausgedehnet werden:

Da also nun ein jedes Sand-Körnchen, Steinchen, und kleinestes Theilchen der Luft und des Himmels, Theile sind des Göttlichen Wesens, so sey auch offenbar, daß sie können zusammen gezogen, und in grosse Enge gebracht werden:

Aus diesen zusammen gepreßten *Theilchen* bestehe die so genannte Materialische *Welt*, da sie doch im Grund und Wahrheit *noch* geistlich sey, verfasset aus zertheilten Geisterchen und

Stück-

Stückchen des Göttlichen Wesens, die in solche Einheiten und Natur-Puncten zusammen gezogen worden:

Diese Zusammenziehung seye der Stand des Schlaffs und Schlummers bey diesen Göttlichen Theilchen, die Ausbreitung aber der Stand der Erweckung:

Der Stand der Aufwachung habe seine Stuffen ꝛc.

Ein jeglicher solcher abgetheilter sonderbarer Geist, könne wohl, wann er Z. E. ein Marmelsteinchen sey, eine Pflantze werden, aus der Pflantze ein Thier, aus dem unvernünfftigen Thier ein Mensch, aus dem Menschen ein Engel, aus dem Engel GOtt der Schöpffer Himmels und der Erde ꝛc.

XI. Ob diese Stellungen mit den Meinungen derjenigen übereinkommen, denen sie zugeschrieben werden, läßt man dahin gestellet seyn, und begehrt solches iezt nicht zu untersuchen. Daß aber solche hier der Ordnung nach erzehlet werden, hat nicht die Meinung, als wolte man alle diese Ausschweiffungen dem neuen Systema aufbürden. Denn es ist offenbar, daß es in vielen Stücken davon entfernet sey. Unterdessen aber, da es in andern Stücken damit übereinstimmet, so haben um derentwillen auch die übrigen müssen angeführet werden. Man siehet vorerst, wie die Natur-Puncte der Kabalisten den Nahmen der Einheiten führen, welches eben der Nahm ist, der dem Erfinder der neuen Welt-Weißheit

so wohl gefallen. Doch wäre das was geringes, wenn man nicht zugleich erblicken könte, woher derselbe den doppelten Zustand seiner Einheiten, nehmlich den **Stand des Schlaffs**, und den **Stand der Erweckung**, samt ihren Stuffen genommen habe. Das aber ist so klar zu sehen, daß es auch von denen, die seine Fußstapfen verehren, nicht wird können geleugnet werden. Darnach wird auf beyden Seiten zwischen GOtt und der Menschlichen Seele, gleichwie auch zwischen Pflantzen und Thieren, Thieren und Menschen, nur ein *Gradual*-Unterscheid gemacht, im Universo nichts als Geist zugegeben, die gemeine Materie verworffen, die Leiber aus den Geistern zusammen gesetzt, und das Principium, **aus nichts wird nichts**, als eine Grundveste der Wahrheit angenommen.

XII. Daß Spinoza in der Einrichtung seiner Philosophie vieles von den Hebräern genommen, ist zur Genüge bekannt. Dann er beruffet sich öfters auf ihre Beystimmung (*l*), und wenn auch das nicht wäre, so würde doch der Kabalismus aus der Gleichheit der Lehr-Sätze hervor leuchten, und sich selbst offenbaren. Unter diesen Sätzen sind folgende nicht die geringste.

Daß die gemeine Materie, welche vor den Welt-Stoff gehalten wird, weder seye, *noch* seyn könne (*m*):

Daß

(*l*) Eth. *Part.* 2. Schol. *Prop.* 7. Item Epist. 21.
(*m*) Eth. *Part.* 1. *Prop.* 15.

Daß alles, was todt zu seyn scheinet, dennoch in gewisser Maasse lebe (*n*):

Daß Leib und Seel einerley Ding seyen, nur auf zweyerley Weise ausgedruckt, der Leib auf eine ausgespannte, die Seele auf eine denckende Weise (*o*):

Und daß die Seele ein **geistliches Uhrwerck** (automa spirituale) sey, und nach gewissen Gesetzen alles verrichte (*p*).

Diesen letzten Satz hat er sonderlich hochgehalten, und vermeinet, daß er der erste Erfinder davon sey. Im übrigen hat er die Nothwendigkeit aller Dinge so wohl bevestiget, daß er auch der Seele keine andere Freyheit als die Ungezwungenheit übrig gelassen. Wer siehet nicht, daß alle diese Stellungen in das neue Systema adoptirt worden, ungeacht dieselbe auf beyden Seiten nicht allezeit einerley Erklärung haben?

XIII. Wer ein philosophisches Aug hat, kan hieraus zur Genüge ersehen, daß das neue Gebäu aus dem Schutt der ältern Gebäude zusammen gesetzt sey. Denn es ist fast keine Stellung, die nicht schon bey andern gelesen werde, ausgenommen diese eintzige, **Daß Leib und Seele miteinander vereiniget seyen durch die blosse Zusammenstimmung**, woran vielleicht noch kein Mensch von Anfang der Schöpffung her gedacht hat. Jedoch weilen ein jedes Gebäu,

(*n*) Eth. *Part.* 2. Schol. *Prop.* 13.
(*o*) Eth. *Part.* 3. Schol. *Prop.* 2,
(*p*) De Emend. Intel. p. 384.

bäu, obschon aus alten Steinen zusammen gesetzt, ein neues Gebäu, wegen der neuen und besondern Zusammenfügung, genennet werden kan: So wollen wir dem Baumeister nicht alle Ehre der Erfindung abschneiden, sondern wie zuvor, also auch hernach, seine Lehre vor ein neu Gebäu passiren lassen, ungeacht dasselbe mehr einem verwünschten Schloß, als einem wahrhaftigen Gebäu gleich siehet.

CAP. IV.

Ebentheuern der neuen Lehre.

I.

Wer uns die Schöpffung erklären will, der muß uns keine unbegreiffliche Fabeln davon erzehlen, sondern uns von einer bekannten Wahrheit in die andere leiten, und die Erfahrung mit zum Grunde legen. Nun aber hat man von den Einfachen Dingen und ihren Ebentheuern keine Erfahrung, selbst nach dem Urtheil der neuen *Welt-Weisen*, auch nicht einmal durch die Vergrösserungs-Gläser. Dessen ungeacht reden sie davon, als ob sie

sie dieselbe gesehen, und sich ihres Nahmens und Zustandes fleißig erkundiget hätten, ja so gar als ob sie in ihre Schlaff-Kammern wären eingelassen worden. Und das reden sie mit einer solchen Zuversicht, als ob sie uns davon versichern oder Gewähr leisten könten, da sie doch in der That von ihren Erzehlungen keinen Begriff haben, noch andern dieselbe begreifflich machen können.

II. Wann Lucianus von den Welt-Weisen ins gemein redet, so nennet er sie altifremos, Großsprecher, prodigiorum auctores, Erfinder der Ebentheuern, und ihre wunderliche Einfälle heissen bey ihm Sublimiloquia, hochtrabende Reden, welche zwar subtil ersonnen sind, wie die Spinnenweben, aber in dem menschlichen Leben eben so wenig als dieselbe einigen Gebrauch haben. Was würde er erst gesagt haben, wann er von der Harmonia præstabilita, die in der That nichts anders ist als eine Ubergeisterung (Fanaticismus) des Menschlichen Verstandes, und eine übel zusammenhangende Kette von lauter unerhörten Wundern, die alle Vernunft übersteigen, und von keiner Einbildung können gefaßt werden, einige Kundschaft gehabt hätte?

III. Die Monades sind eines und viel zugleich, und doch so einfach, daß weder die Einheit mit der Vielheit, noch die Vielheit aus dem Mannigfaltigen in ihnen zusammen gesetzt ist. Die Monades haben eine Krafft, sich die gantze Welt mit allen ihren Veränderungen vorzustel-

len,

len, wenn gleich keine Welt da wäre. Die Monades sind ein Spiegel der gantzen Welt, aber ein solcher Spiegel, darinn weder die Welt, noch ein Stück der Welt sich bespiegeln oder abmahlen läßt. Die Monades sind in steter Bemühung ihren Zustand zu verändern, und treten würcklich und augenblicklich von einer Veränderung in die andere, und werden doch weder von aussen noch von innen hierzu beweget. Die Monades haben ihre Schrancken, und gleichwol weder Figur noch Grösse. Die Monades haben keine Theile, und bestehen doch aus unendlichen Vorstellungen, Bildern, Empfindungen, welche alle Augenblick abwechseln, und in der Zeit aufeinander folgen. Die Monades sind von Natur unbeweglich, und können den ersten und ursprünglichen Raum, den sie in der Schöpffung empfangen, nicht verändern, noch sich einander daraus verdringen, und gleichwol werden sie würcklich in den zusammen gesetzten Dingen von einem Ort zum andern beweget.

IV. Die Menschliche Seele ist ein geistliches Uhrwerck, aber ein Uhrwerck ohne Bewegung. Die Menschliche Seele ist ein freyes Wesen, und gleichwohl ein Uhrwerck. Die Menschliche Seele wird von nichts beweget, und hat doch Bewegungs-Gründe in sich, wodurch sie bewogen wird, vielmehr dieses denn jenes zu begehren. Die Menschliche Seele bedarff weder der Welt, noch ihres Leibes zu ihren Vorstellungen, und dennoch richtet sie sich in ihren

Vor-

Vorstellungen nach dem Leibe und seinen Veränderungen, ungeacht sie weder von dem Leibe noch seinen Veränderungen einige Erkäntnüß hat, noch haben kan, so wenig zwo Uhren auf einem Tische etwas von einander wissen können.

V. Der Menschliche Leib ist eine leibliche Machine, aber ohne Empfindung, wie ein Uhrwerck, so von der Hand eines Künstlers zubereitet worden. Seine Augen sehen nicht, seine Ohren hören nicht, so wenig als die Augen und Ohren der Marionetten. Und dennoch würde dieser Leib für sich selbst alles verrichten, wie ietzund geschiehet, wenn gleich keine vernünftige Seele in ihm wäre. Ja er würde so gar auch vernünftige Worte sprechen, wie die Eichen zu Dodon, und das Schiff der Argonauten. Die Cartesianer haben dergleichen etwas von den Leibern der Thiere vorgebracht: Aber es ist noch keiner von ihnen so schläfferig gewesen, der ein solches Ebentheur von dem Menschlichen Leibe geträumet hätte.

VI. Dieses Systema wird von einem bekannten Theologo ein zwoförmiges Ungeheur (chimæra biformis) genennt, zweifelsohn darum, weil es aus zwey Uhrwercken von ungleicher Gattung zusammen gefüget ist. Wenn mir vergönnet wäre, die Sprache dieses Manns nachzusprechen, so wolte ich diesem Ehren-Titul noch eine andere Deutung geben, und hierzu obgedachten Lucianum (*q*) zu Hülffe nehmen. Denn nach-

(q) In Reviviscentibus.

nachdem die Welt-Weisen einsmals sehr schwerlich vor dem Richter-Stuhl der Wahrheit angeklaget worden, daß sie sich stellen, etwas zu wissen, was sie doch nicht wissen, noch wissen können, auch öfters ihre Meinungen listiger Weise verheelen, und wenn sie scheinen grad-aus zu gehen, plötzlich auf die Seite lencken: So hat die Wahrheit befohlen, daß sie mit dem Brand-Mahl des Affens und Fuchses sollen bezeichnet werden. Dieser Ausspruch hat nicht die Meinung, daß man den Liebhabern der Weisheit die Stirne schänden soll (denn die Wahrheit belustiget sich an niemands Verderben): Sondern die Wahrheit will allein durch solche Gleichnüsse die Gemüths-Characteren der Sophisten aufdecken und zu erkennen geben, durch den Affen die Nachäffung und Anmassung der Weisheit (imitationem & simulationem sapientiæ), durch den Fuchs aber, den Unbestand in der Lehre, und listige Verheelung derselben (veteratoriam calliditatem). Und diese Characteres finden sich auch in dem neuen Systema gantz klar ausgedruckt. Was sind die Monades anders, als eine Nachäffung der Pythagorischen, Platonischen und Kabalistischen Philosophie? Und wie ernsthaftig stellet man sich dabey an, wann man uns etwas davon erzehlet, gleich als ob man der Sache gewiß wäre, da man doch gar keine Gewißheit davon hat, noch haben kan? Wer sich aber stellet, etwas zu wissen, das er doch nicht weiß noch wissen kan, und zumal dasjenige, was

von

von andern erfunden worden, nur bloß nachspricht, oder mit neuen Zierrathen behanget, den vergleichet Lucianus mit einem Affen.

VII. Wenn man nun in sie dringet, daß sie sich aufrichtig erklären sollen, ob die Leiber von den Geistern herkommen, weilen im Universo nichts als Geist seyn kan, und ob die Seelen der Thiere unsterblich seyen, und dergleichen mehr, so ergreiffen sie den **Fuchsbalg**, und leugnen, daß das einfache Ding, woraus der Leib zusammen gesetzt ist, ein Geist sey, ob es gleich im übrigen ein verständiges Ding ist, welches die Welt sich vorstellen kan. Und von den Seelen der Thiere sagen sie, daß sie zwar unverweßlich, aber nicht unsterblich seyen. Und dergleichen Ausflüchte haben sie eine grosse Menge im Vorrath, nach dem gemeinen Sprichwort: Der Fuchs hat mehr denn ein Loch. Absonderlich ist es eine Lust zu lesen, wenn ihnen die Nothwendigkeit aller Dinge aus der gegenwärtigen Verfassung der Welt vorgeworffen wird, wie sie sich krümmen und wenden, das Nothwendige zum Zufälligen zu machen, und dennoch augenblicklich aus dem Zufälligen in das Nothwendige wieder zurück fallen. So ist es auch ein pures Blendwerck und Nebelkappe, was sie von den Wunderwercken vorbringen, bloß zu dem Ende erfunden, der Priesterschaft einen Dunst vor die Augen zu machen, welches aus ihren eignen Principiis alsbald könte erwiesen werden, wenn Ort und Stelle solches erforderten. Wer aber seine

Lehre nicht aufrichtig vorträget, sondern aus menschlicher Furcht verheelet, den vergleichet Lucianus mit einem Fuchs. Und diß sind die zwey Thiere, aus denen die neue Chimæra zusammen gesetzt ist.

CAP. V.

Ungrund der neuen Lehre in ihr selbst.

I.

WIr haben droben im 3. Cap. die Verwandschaft der neuen Lehre mit andern Lehr-Geschlechtern, sowol alten als neuen, vorstellig gemacht. Jetzund wollen wir beweisen, daß diese Lehre zwar mit andern, aber keineswegs mit sich selbst verwandt sey, d. i. daß ihre Sätze entweder nicht nothwendig auseinander flüssen, noch gebührlich zusammen hängen, oder auch wol gar miteinander streiten. Jenes nennen wir den Ungrund, dieses den *Labyrinth* der neuen Lehre. Es ist zwar die Verknüpffung und der Zusammenhang einer Schluß-Rede, an sich selbst kein unbetrügliches Kennzeichen der Wahrheit (Denn das Falsche fol-

folget sowol aus dem Falschen, als das Wahre aus dem Wahren): Dessen ungeacht ist doch der Mangel derselben, ein Gebrechen einer jeden vernünftigen Lehre, am allermeisten der Philosophischen, welche ein pures Werck der Vernunft seyn soll.

II. Vorerst sind die Erfinder mit dem Namen noch nicht richtig. Die Einfache Dinge werden von ihnen Monades, d. i. **Einheiten** genennet, weil sie nicht zusammen gesetzt sind, aber unrecht. Dann die Philosophi nennen ein Ding **eins**, nicht in Betrachtung seines Wesens, sondern in Betrachtung seiner Würcklichkeit. Non respectu essentiæ, sed respectu existentiæ. So pfleget man auch kein Ding unter Zahlen zu begreiffen, oder damit zu benennen, man habe es dann zuvor mit andern seines gleichen unter eine Classe gebracht. Wann solches geschehen, alsdann fängt man erstlich an zu zehlen, eins, zwey, drey. Nun sind zwar die Monades alle einerley Geschlechts, und kommen in der einfachen Natur miteinander überein, und sofern kan man von ihnen sagen, eins, zwey, drey, und sofort in infinitum. Wenn man aber betrachtet, daß sie nach dem innerlichen Zustand gäntzlich voneinander unterschieden sind, also daß keine der andern ähnlich ist, noch irgend ihres gleichen hat, so kan der Nahme Monas ihnen nicht füglich beygeleget werden. Ja da man in diesen Einheiten eine unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit, ja einen gantzen Mundum idealem

begreiffen muß, so scheinets, daß sie vielmehr Multitudines, d. i. Vielheiten, als Einheiten müssen genennet werden. Jedoch weilen diese Benennung sehr alte Authores hat, und von den Harmonisten nicht zuerst auf die Bahn gebracht worden, so wollen wirs dabey bewenden lassen.

III. Die Monades werden anfänglich beschrieben, wie ungefehr Democritus seine Atomos oder Natur-Pünctlein beschreiben würde, nemlich, daß sie seyen die ersten und einfachen Substanzen, die immerfort etwas thun und würcken, ihren Zustand zu verändern. Und da solte man dencken, daß ihre Krafft darinn bestehen müste, einander zu stossen, zu drucken, zu widerstehen, aufzuhalten, und dergleichen, welches zur Veränderung ihres Zustandes schon genug wäre. Aber diese Gedancken sind den Harmonisten nicht angenehm. Denn stossen, drucken, aufhalten, bewegen, und beweget werden, sind nach ihrem Urtheil Verrichtungen der zusammen gesetzten Dinge, keineswegs aber der Einfachen. Und eben daraus machen sie nachmals den Schluß, daß das Thun eines einfachen Dings nothwendig im **Dencken und Vorstellen**, und seine Veränderung in der Abwechslung seiner **Gedancken und Vorstellungen** bestehen muß, und folglich, daß ein jedes einfaches Ding, *eben darum*, weil es einfach ist, und aus *einem innwendigen Grunde* immerfort etwas veränderliches würcket, nothwendig auch das Vermögen haben

haben müsse, sich die gantze Welt fürzustellen, wenn gleich keine Welt da wäre.

IV. Der gute Democritus ist gar ein blinder Maulwurf gewesen, daß er solches nicht gesehen hat: Aber unsere Welt-Weisen, welche die fürsichtige Natur zu ihrer selbst Offenbarung hat lassen gebohren werden, und mit so scharffsichtigen Augen begabet, die alle Vergrösserungs-Gläser weit übertreffen, können eine gantze Welt mit allen ihren Veränderungen, die schon geschehen sind, und noch kommen sollen, in einem einzigen einfachen Natur-Pünctlein erblicken. Wann das keine Vision ist, so möchte ich gern den zureichenden Grund davon wissen. Denn in der Natur des einfachen Dings ist gar nichts begriffen, daraus man dergleichen etwas von ihm muthmassen könte.

V. Einfach wird eigentlich dasjenige genennet, was nicht zusammen gesetzt ist. Weiter ist in der Idea des Einfachen nichts eingeschlossen. Wann aber das Einfache zugleich als *Substanz*, d. i. als ein würckliches und vor sich bestehendes Ding betrachtet wird, so bekommt es eine Fähigkeit etwas zu thun, und zugleich auch eine Fähigkeit etwas zu leiden, nehmlich von einem andern Ding, das von Natur mit gleicher Krafft begabet ist. Die Erfahrung zeiget uns solches an den Leibern, oder zusammen gesetzten Substanzen, in welchen die Krafft, etwas zu thun und etwas zu leiden, mit einander verbunden ist, nach der 22. Stellung. Welches gleichwol

nicht seyn könte, wann die Substanz nicht beyderley zugleich fähig wäre. Derhalben ist gleich die I. Stellung in dem neuen Lehr-Gebäude falsch und unerträglich, und stimmet mit dem übrigen gar nicht überein. Denn so die Substanz schlechterdings dasjenige wäre, **was die Ursache seiner Veränderung in ihm hat, und gar nichts leiden kan**, so wäre nicht allein der Leib und die *Materie*, welche nach dem Urtheil aller Menschen etwas **leiden** können, sondern auch GOtt selbst, der seinen Zustand niemals verändert, von der Substanz ausgeschlossen, welches ungereimt zu gedencken.

VI. Unterdessen ist es zwar wol möglich, daß das einfache Ding etwas **thue**, aber es ist nicht nöthig noch nothwendig, **daß alle seine Würckungen und Veränderungen aus ihm allein hervor kommen.** Die Beschreibung der Substanz, woraus dergleichen Ungereimtheit folget, wird nicht angenommen, und kan nicht angenommen werden, aus Ursachen, die in dem neuen Systema selbst gegründet sind. Denn die zusammen gesetzte Dinge sind sowol Substanzen als die einfache, nach der 2. Stellung. Und gleichwol können sie viele Veränderungen leiden, die nicht aus ihnen, sondern aus andern Ursachen hervorkommen, nach der 22. Stellung. Da nun aber die Substanz so übel beschrieben ist, so kan auch aus derselben kein Urtheil von der Natur des einfachen Dings gefället werden. Im Gegentheil muß man also sagen, daß das

Thun

Thun einer jedweden Substanz, die nicht selbstständig ist, sie seye einfach oder zusammen gesetzt, aus einem doppelten Principio erfolgen kan, innwendigen oder auswendigen. Wann die Substanz etwas thut aus dem innwendigen Principio, so ist kein Zweifel, daß alsdann die Ursache ihrer Veränderungen in ihr seye. Wenn sie aber etwas thut aus dem auswärtigen Principio, so sind die Ursachen ihrer Veränderung in einem andern. Die Natur der Menschlichen Seele giebt es zu erkennen, daß ein selbstwürckendes Ding auch wohl von einem andern in seiner Würckung verändert werden kan. Denn die Seele dencket und würcket allzeit etwas durch die Nothwendigkeit ihrer Natur, und wird dennoch, wie die Erfahrung bezeuget, und ein jeder, der mit vorgefaßten Urtheilen nicht behaftet ist, sich bewust seyn kan, von den äusserlichen Dingen vielfältig determiniret, vielmehr dieses denn jenes zu dencken, zu begehren und zu thun. Eben dasselbe bezeuget auch die Natur des Menschlichen Leibes. Denn dieser ist sowol als die Seele ein thätiges Wesen in seiner Art, nach der 22. Stellung. Und dennoch finden sich viele Bewegungen in ihm, die laut derselben Stellung, nicht aus seinem innwendigen Grunde, sondern aus der Würckung anderer Leiber folgen, mit denen er umgeben ist. Ist also klar und offenbar, daß die Krafft etwas zu würcken, nicht nothwendig mit der independenz von andern Dingen verbunden sey, und folglich, daß

das einfache Ding könne als **thätig** begriffen werden, wenn gleich nicht alle seine Würckungen und Veränderungen aus seinem eignen Grunde flüssen.

VII. Ferner, so ist das **thätige** Ding nicht nothwendig ein **verständiges** Wesen, sondern kan auch wol was **unverständiges** seyn, wie z. E. die Natur-Pünctlein Democriti: Sintemal es offenbar ist, daß die **Thätigkeit** eines Dings auf beyderley Weise dargestellet werden kan. Wann die **Thätigkeit** eines Dings auf verständige Weise dargestellet wird, so kan dasselbe Ding etwas **dencken**, oder **sich etwas vorstellen**. Wanns aber auf unverständige Weise dargestellet wird, so kan dasselbe Ding etwas **stossen**, **drucken**, **aufhalten**, **bewegen**, **und beweget werden**. Daß aber die Thätigkeit eines Dings sich nicht allein auf verständige, sondern auch auf unverständige Weise ausdrucken lasse, ist aus der Beschaffenheit der zusammen gesetzten Dinge offenbar. Denn diese haben nach dem neuen Systema eine **Thätigkeit**, und äusseren dieselbe mit **stossen**, **drucken** 2c. d. i. auf unverständige **Manier**. Solche Thätigkeit kan nirgend anders herkommen, als von den einfachen Dingen, daraus sie zusammen gesetzt sind. Diese sind der Ursprung ihrer Zusammensetzung, nach der 4. und 12. Stellung, und folglich auch der Grund ihrer Thätigkeit. Denn weilen die Ursache nothwendig der Würckung gleich seyn muß, so muß auch alle Thätig-

keit,

keit, welche in der Materie und in den Leibern angemercket wird, ursprünglich und zuerst in den einfachen Dingen begriffen werden. Wo das nicht wäre, noch seyn könte, und die zusammen gesetzte Dinge eine Thätigkeit hätten, oder haben könten, die nicht zuvor in den Einfachen, aus denen sie zusammen gesetzt sind, befindlich wäre, so wäre aus nichts etwas worden, welches den Harmonisten selbst zuwider ist. Derhalben ist kein Zweifel, bey allen denen, die mit Vorurtheilen nicht eingenommen sind, daß die Thätigkeit des einfachen Dings, sich nicht allein auf verständige, sondern auch auf unverständige Weise vorstellen lasse. Und daraus erkennet man ferner, daß es kein Schluß, sondern ein Sprung sey, wenn man aus der Thätigkeit des einfachen Dings alsbald schliessen will, daß es müsse einen Verstand haben, und mit Vorstellungen umgehen.

VIII. Dergleichen Sprung ist es auch, wenn man aus dem Verstand eines Dings alsbald schliessen will, **daß alle seine Veränderungen aus seinem eigenen Grunde kommen**, und folglich, **daß er ein Vermögen habe, sich die gantze Welt vorzustellen**, wenn gleich **keine Welt da wäre**. Denn ob gleich das letzte aus dem ersten richtig folget, so ist doch das erste falsch, und muß nicht angenommen, sondern bewiesen werden. Die Erfahrung bezeuget gar ein anders an der Menschlichen Seele. Diese kan zwar etwas von sich wissen, aus ihr selbst,

und aus ihrem eigenen Grunde, sofern sie ein denckendes Wesen ist, wenn gleich keine Welt noch Leib vorhanden wäre, z. E. daß sie sey, daß sie neulich angefangen zu dencken, daß ein ander und fürtrefflicher Wesen seyn müsse, von dem sie ihren Anfang genommen, und was dergleichen mehr. Und solches Vermögen kan der Seele nicht abgesprochen werden, so lang sie als eine vom Leibe unterschiedliche Substanz betrachtet wird, ungeacht wir von der Seele ausser dem Leibe keine Erfahrung haben. Aber dieses Vermögen ist bey ihr sehr eingeschränckt, und reichet nicht bis an die Erkäntnüß der Welt, sondern bloß an die Vorstellungen, die aus der Denckungs-Krafft flüssen. Daher wäre es kein Schluß, sondern ein Sprung, wenn jemand daraus, daß die Seele etwas von sich wissen kan ohne die Welt, erzwingen wolte, daß sie zu gleicher Weise alles von der Welt wissen könne ohne die Welt. Denn die Welt ist nach dem Urtheil aller Menschen, nicht die Seele selbst, noch ein Theil der Seele, sondern etwas ausser der Seele. Was aber ausser der Seele ist, das kan die Seele aus ihrem eignen Grunde nicht erkennen, sondern bedarf hierzu der Erfahrung. Die Erfahrung aber kan nicht vor sich gehen, ohne würckliche Gegenwart der Welt. So erfordert auch die Natur des Verstandes nicht, daß alle seine Bilder, Vorstellungen und Veränderungen, nothwendig aus ihm selbst kommen müssen. Denn der Verstand ist wie ein Spie-

gel, in welchem sich vieles, das von aussen hinein kommt, vorstellen läßt. Zum wenigsten bezeuget solches einem jeden die tägliche Erfahrung an seiner Seele, welche von keinem bescheidenen Gemüth kan in Zweifel gezogen werden. Und wenn gleich der Verstand ein **Uhrwerck** wäre, welches doch nicht zugegeben werden kan, so müste er doch nach dem Beyspiel aller Uhrwercke, und selbst des Menschlichen Leibes, einige Veränderung von aussen empfahen können, eben darum weilen er ein Uhrwerck ist. Um deßwillen muß in der Natur des einfachen Dings etwas mehrs als der **Verstand** angezeiget werden können, wenn eine Vorstellung der Welt daraus folgen soll.

IX. Die Harmonisten beruffen sich zwar auch auf die Menschliche Seele, und meinen, daß ihre Natur es genugsam bezeuge, daß die Welt mit ihren Veränderungen in dem Wesen eines einfachen Dings sich vorstellen lasse. Dieser Einwurf wäre von einer Erheblichkeit, wann die Monades eine Krafft hätten, ein Bild von der Welt zu empfangen, auf die Art und Weise, wie in der Menschlichen Seele geschiehet. Dann alsdann wäre schon ein neuer Grund vorhanden, nehmlich der Grund der Empfängnüß, warum in ihnen, als in einem Spiegel, sich das Universum abdrucken liesse. Da nun aber diese Krafft den Monaden entzogen wird, so ist es offenbar, daß die Monades mit der Menschlichen Seele nichts gemein haben, und daß folglich kein

Schluß

Schluß von der Menschlichen Seele auf die Monades kan gemacht werden. Denn ob gleich die Menschliche Seele ein einfaches Ding ist, darinn die Welt kan vorgestellet werden, so geschiehet doch diese Vorstellung in ihr, als in einem Auge oder Spiegel, in welchem von der Welt nichts, als das Empfangene, vorgestellet werden kan. Die Erfahrung bezeuget solches von der Seele sowol, als von dem Auge oder Spiegel. Im Gegentheil hat noch keine Erfahrung bezeuget, daß die Seele ein Vermögen habe, sich die Welt aus eigener Krafft vorzustellen, wenn gleich keine Welt vorhanden wäre, noch auf sie würckte, und noch viel weniger, daß die Monades eine solche Krafft haben, von denen man gar keine Erfahrung, sondern ein blosses Vorurtheil hat. Diese Erfahrung können wir nicht fahren lassen, noch dargegen etwas anders annehmen, das in der Erfahrung nicht gegründet, sondern vielmehr willkührlich erdichtet ist. Und das können wir um so viel weniger thun, weil die wahre Philosophie mit der Erfahrung überein treffen muß, und von der Poeterey Himmel-weit unterschieden ist.

X. Ausser dem Mangel der Empfängnüß-Krafft, finden sich noch mehr Hindernüsse auf Seiten der einfachen Dinge, warum die gerühmte Vorstellung der Welt, in ihnen nicht vorgehen kan, und vornehmlich diese drey, daß sie keine Grösse haben, keine Zusammensetzung leiden, und keine Bewegung vertragen können, welche doch zur Vorstellung der Welt schlechterdings

dings nöthig sind. Die Monades werden vorerst beschrieben, als die allerkleineste Kleinigkeiten der Welt, welche so undencklich klein sind, daß ihre Kleinigkeit weder mit der Vernunft erreichet, noch mit der Einbildung kan gefasset werden. So wir aber nicht einmal die Kleinigkeit dieses Dings fassen können, wie wollen wir denn begreiffen, daß die gantze Welt mit allen ihren Veränderungen, welche sowol in Ansehung ihrer Menge, als in Ansehung ihrer Mannigfaltigkeit unendlich sind, sich in einem so kleinen Format vorstellen lasse? Kan auch das Meer in ein Grüblein gebracht werden? Oder könte wohl das Gemählde einer gantzen Landschaft in dem Grunde des Auges entstehen, wenn das Aug gar keine Grösse hätte? Vor diesem hat man Homerum (si fabula vera) in einer Nuß vorgestellet, und das mochte vielleicht noch angehen, weil die Nuß eine Grösse hatte. Aber daß Homerus samt allen Büchereyen der Welt, ja das gantze unendliche Buch der Natur, mit allen natürlichen, künstlichen und politischen Begebenheiten, sich in dem engen Pünctlein eines einfachen Dings vorstellen lasse, das übersteiget alle Fabeln, und kan von niemand begriffen werden.

XI. Es ist nicht genug, daß man uns auf die Göttliche Allmacht weiset, und das Meisterstück GOttes rühmet, der solches Wunderwerck zuerst erfunden und angeordnet hat. Denn ob man gleich GOtt in seinen Kunst-Stücken keine

Maasse

Maasse noch Schrancken vorschreiben soll noch kan, so haben doch die Geschöpffe ihre Schrancken, daraus man beurtheilen kan, was und wieviel sie von GOtt zu empfangen fähig sind. Da nun aber die Schrancken der einfachen Dinge so klein beschrieben werden, daß ihnen gar keine Grösse übrig bleibet, gleich denen Dingen, mit denen man in der Theilung zum Ende kommen ist, so muß auch ihre Fähigkeit sehr klein und gemäßiget seyn. Denn so die Fähigkeit des allerkleinsten Dings unermäßlich groß wäre, oder seyn könnte, so wäre zwischen ihm und seiner Fähigkeit kein Vergleich, welches nach dem Urtheil aller vorigen Welt-Weisen ungereimt ist, als die in der Mittheilung eines Dings an das ander, vornehmlich die Proportion erfordern (*r*). Um deßwillen ist und bleibet es unbegreifflich, wie eine so grosse Krafft, als da ist, die Welt mit allen Veränderungen sich vorzustellen, wenn gleich keine Welt da wäre, einem so kleinen Dinge, das nicht die geringste Fähigkeit darzu hat, könne mitgetheilet werden, und gehöret unter die Ebentheuern der neuen Philosophie.

XII. Aber gesetzt, daß das allerkleineste Ding groß genug wäre, eine gantze Welt *mit* allen ihren Veränderungen vorzustellen, so ist doch diese Kleinigkeit mit andern Hindernüssen verbunden, warum dergleichen Vorstellung in ihm nicht geschehen kan. Denn diese *Kleinig*keiten

(*r*) Philosophorum axioma est, *ut omnia, quæ rei alicui communicantur, proportionata sint capacitati.*

keiten werden beschrieben als einfach, und zwar so einfach, daß sie in dem innern Grunde gar keine Zusammensetzung vertragen können. Nun aber ist die Vorstellung der Welt in den Geschöpffen, ein von GOtt aus mancherley Bildern und Empfindungen willkührlich zusammen gesetztes Wesen, welches auf unendliche Weise verändert werden kan. Und daran kan niemand zweifeln, als derjenige, der die Vielheit ohne Zusammensetzung der Einheiten begreiffen kan. Da nun aber das einfache Ding nicht der geringsten Zusammensetzung fähig ist, so ist es auch nicht fähig, eine Vorstellung der Welt von GOtt zu empfahen.

XIII. Darnach werden diese Kleinigkeiten beschrieben als **unbeweglich**, nicht allein nach ihrem äusserlichen, sondern auch nach ihrem innerlichen Zustand, aber eben dadurch zur Vorstellung der Welt untüchtig gemacht. Dieses zu begreiffen, ist zu mercken, daß die Vorstellung der Welt nach dem Inhalt der neuen Lehre auf zweyerley Weise geschehen kan, entweder **zugleich und auf einmal**, oder nicht zugleich noch auf einmal, sondern **nacheinander**, durch die Evolution oder Auswicklung eines aus dem andern, nach einer gewissen von GOtt vorher bestimmten Zeit, Ordnung, Veränderung und Abwechslung des innerlichen Zustandes, also daß etwas vorher gehet, und ein anders nachfolget. Die erste Vorstellung ist allein GOtt eigen, nach der 31. Stellung, und folglich sind die

Mona-

Monades davon ausgeschlossen. Im Gegentheil wird die andere Vorstellung denen einfachen Dingen zugeeignet, welches aber eine pure Unmöglichkeit ist. Denn die Beschaffenheit der andern Vorstellung bestehet in der Auswicklung, **Veränderung** und **Abwechslung** des Zustandes und der Gedancken, dergleichen ohne innerliche Bewegung nicht kan begriffen werden. Da nun aber gar keine Bewegung, auch nicht einmal eine geistliche und innerliche, denen einfachen Dingen gestattet werden will, so ist es offenbar, daß die Monades durch die Verhinderung ihrer Natur, welche zum Unbeweglichen geneigt ist, auch von der andern Vorstellung ausgeschlossen seyen. Denn das Unbewegliche ist allzeit dasselbe, und zugleich und auf einmal alles was es ist. Solches erkennet man an der Natur GOttes, welche in ihren Vorstellungen keiner Auswicklung, Veränderung, noch Wechsel unterworffen ist, weilen sie alles zugleich und auf einmal, d. i. auf unbewegliche Weise erkennet.

XIV. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob das Geistliche Wesen in den Geschöpffen könne und müsse nothwendig so einfach seyn, als in GOtt, ohne Grösse, ohne Zusammensetzung, ohne Bewegung, und dergleichen, wie die neue Philosophi vorgeben: Sondern wollen allein dieses anmercken, daß, wenn der berühmte Author der neuen Geist-Lehre, sich anderer Bedingungen in der 7. Stellung bedienet hätte, so wären dadurch viele Schwierigkeiten und Widerspre-

sprechungen weggefallen, welche ietzund aus den widrigen Bedingungen unvermeidlich flüssen. Und man verwundert sich billig, daß er solches nicht gethan hat, bevorab da sein Systema es zuließ. Denn so die einfachen Dinge, ohne einzigen Abbruch ihrer Simplicitæt, nach ihrem innerlichen Zustand und in Ansehung ihrer Vorstellungen, konten eingeschränckt, in Ordnung gebracht, verändert, ausgewickelt, abgewechselt, eingeschlummert und wieder erwecket werden, welches doch nach dem Urtheil aller Welt solche Eigenschafften sind, die man auch in den zusammen gesetzten Dingen siehet: So waren keine Ursachen vorhanden, warum die Grösse, die Bewegung, die Zusammensetzung, und dergleichen, davon solten ausgeschlossen bleiben, und zwar bloß darum, weilen man sie in den zusammen gesetzten Dingen wahrnim̃t, dergleichen Ursache in der 7. Stellung beygebracht wird. Ja es wäre die Harmonie oder Einstimmung zwischen dem Einfachen und Zusammengesetzten viel besser ins Licht gesetzt worden, wenn alles, was in dem Zusammengesetzten auf leibliche Art vorgehet, in dem Einfachen auf geistliche Weise befindlich wäre. Da man im Gegentheil nun nicht begreiffen kan, warum die einfache und zusammen gesetzte Dinge, einige und zwar so viele Eigenschaften mit einander gemein haben, andere aber nicht? Wie zwey so widerwärtige Dinge eines Dings Geschlechter seyn können? Und viel weniger, wie eines

das ander hervor gebracht habe? Aber wir lassen diese Betrachtung ietzund fahren, und kehren wieder zur Vorstellung der Welt.

XV. Bißher hat die gerühmte Vorstellung der Welt, weder aus der Natur des einfachen Dings, noch aus der Menschlichen Seele können dargethan werden. Ja wir haben vielmehr befunden, daß die Beschaffenheit des einfachen Dings, so wie dieselbe von dem neuen Systema beschrieben wird, dergleichen Vorstellung nicht zulasse. Dessen ungeacht fahren die Harmonisten fort, uns von dem ungleichen Zustand der einfachen Dinge, darinn sie in Ansehung der Vorstellung der Welt sich befinden, etwas vorzuschwatzen. Dieser Zustand ist nach ihrer Erzehlung zweyerley, ein Stand des Schlaffs, und ein Stand der Erweckung. Doch ist der Stand des Wachens der erste und ursprüngliche Zustand, darinn alle Monades von GOtt geschaffen worden, wann ich anders ihre Meinung recht begreiffe. Die Möglichkeit dieses ungleichen Zustandes beweisen sie daher, weil die Erfahrung bezeuget, daß die Welt auf unterschiedliche Weise sich vorstellen lasse, klar und dunckel, deutlich und undeutlich. Da nun diese Graden würcklich in der Welt sich befinden in den unterschiedlichen Gattungen der lebendigen Geschöpfe, so zweifeln sie nicht mehr, daß sie *auch in* den einfachen Dingen, als welche einzig und allein mit Vorstellungen umgehen, sich befinden müssen.

XVI.

XVI. Daß der Verstand könne gemäßiget, und in unterschiedliche Maasse denen Geschöpffen mitgetheilet werden, bezeuget die Erfahrung. Eben dieselbe bezeuget auch, daß der Menschliche Verstand mit den Jahren zunehme, und mit den Jahren wieder abnehme. Und davon kan der Menschliche Verstand selbst einige Ursachen anzeigen. Dann ohne Ursache kan keine Veränderung in dem Verstand eines einzelen Dings zugegeben werden. Da nun aber die Monades von Anfang ein Spiegel der Welt waren, und die gantze Welt ohne die Welt sich vorstellen konten, wie aus der 8. und 10. Stellung erhellet, so muß eine Ursache verhanden seyn, warum nicht alle Monades zugleich in Schlaff gefallen, da sie doch alle zugleich erschaffen waren, und warum zu allen Zeiten einige, doch nur die wenigste, so munter und aufgeweckt sind, daß sie die gantze Welt mit allen ihren Veränderungen sich vorstellen können, andere aber, und zwar die meisten, so dumm und unempfindlich worden, daß sie weder um sich selbst noch um die Welt etwas wissen können: Und diese Ursache muß können angezeiget werden, so wahr und gewiß man anzeigen kan, warum dieser Mensch ietzund schlaffet, der ander aber wachet. Denn ohne Ursache muß nichts zu seyn fürgegeben werden (*s*).

XVII. Daher entstehet die Frage: durch was vor einen Weg die Monades zu den Pfor-

(*s*) Cic. de Fin. Lib. I. *Nihil turpius Physico, quàm fieri sine causâ quidquam dicere.*

ten des Schlaffs gelangen? Welcher Mercurius sie dahin gebracht habe? Warum die meisten, ich will nicht sagen 170. Jahre, wie die sieben Schläffer, sondern so viele tausend Jahre, ja fast in alle Ewigkeit schlaffen, ohne einmal zu erwachen? Warum die wenigste zur Aufweckung gelangen, und doch nur eine kurtze Zeit darinn beharren? Ob diese Schlaffsucht in ihnen natürlich, und von ihrem eigenen appetit zur Veränderung herkomme, oder ob er eine andere und auswärtige Ursache habe? Und wie der ewige Schlaff neben der steten Bemühung seinen Zustand zu verändern, bestehen könne? Man wird vielleicht sagen, daß die Monades schlaffen, durch den Trieb eines von GOtt eingepflantzten Natur-Gesetzes, vermöge dessen der Zustand des Schlaffens und Wachens bey ihnen abwechseln muß: Und daß solche Verordnung sehr weislich von GOtt gemacht worden, damit die Materie und der Leib möchten hervor kommen, welche ohne dergleichen Schläfferlinge nicht konten zum Wesen gelangen.

XVIII. Dieses hat zwar einen Schein des Zusammenhangs: wenn mans aber mit dem übrigen vergleichet, so siehet man gar bald, daß die vorgeschützte weisliche Verordnung keineswegs nöthig gewesen. Dann die Monades werden beschrieben als ein thätiges und verständiges Wesen, welches durch seine eigene Krafft, sich die Welt mit allen ihren Veränderungen vorstellen kan, **wenn gleich keine Welt da wäre.** Nach die-

dieser Beschreibung war die Schöpffung der Materialischen und leiblichen Welt unnöthig und überflüßig, und muste von GOtt gar unterlassen werden. Dann weilen die würckliche Gegenwart einer solchen Welt, nach dem Inhalt der neuen Lehre, zu ihrem Begriff nicht das mindeste beytragen, noch der Seele einige Erkäntnüß von sich mittheilen kan, so wäre es weder wohl noch weislich gethan gewesen, ein so unnützes und nichtswürdiges Gebäu, davon man nicht wissen kan, wenns gleich würcklich da stünde, ob es sey, und was es sey, in die Natur der Dinge einzuführen, und um seinetwillen so viele Millionen Geister, deren Menge keine Zunge aussprechen, und keine Einbildung erreichen kan, aus dem Licht in die äusserste Finsternüß, und aus der Beschaulichkeit in die äusserste Blindheit und Schlaffsucht zu stürtzen. So nun aber GOtt ein solches Ding, das durch keine Schöpffung kan offenbar gemacht werden, und zu gar nichts dienet, nicht schaffen kan, noch jemahls geschaffen hat: So ist zugleich bewiesen, daß die Ursache des unermeßlichen Schlaffens der einfachen Dinge, nicht könne in GOtt seyn, als der desselben zur Schöpffung der Welt gar nicht bedarff. Da nun aber ausser GOtt sonst keine andere Ursache gefunden werden kan, so ist auch offenbar, daß etwas ohne Ursache gesetzt werde, und folglich, daß die Stellung von dem strengen Schlaff der einfachen Dinge, ein Satz ohne Grund, d. i. ein pures Gedicht sey, und zwar ein sol-

solches, welches weder mit der steten Bemühung seinen Zustand zu verändern, noch mit der vorstellenden Krafft, so der Welt gar nicht bedarff, noch mit der Weisheit GOttes zusammen hänget.

CAP. VI.

Labyrinth der neuen Lehre.

I.

DJe Substanz wird in der 1. Stellung also beschrieben, daß sie seye ein vor sich bestehendes Wesen, welches die Ursache seiner Veränderung in ihm hat. In dieser Beschreibung ist GOtt von der Substanz bereits ausgeschlossen, dieweil man keine Veränderung seines Zustandes in ihm begreiffen kan. Diese Substanz wird in der 2. Stellung in zwey Geschlechter eingetheilet, in die einfache und zusammen gesetzte Dinge. Unter die Einfachen werden gezehlet nicht allein die Monades und Menschliche Seelen, sondern auch GOtt selbst, in der 30. Stellung. Also wird GOtt nach der 1. Stellung keine, nach der 2. und 30. Stellung aber eine Substanz seyn. Wie schön solches zusammen hange, laß ich andere beurtheilen. Man siehet

siehet inzwischen hieraus, daß der Urheber der neuen Philosophie in der Grundlegung seines Lehr-Gebäudes, gar nicht an GOtt gedacht habe, von welchem doch billig der Anfang der Weisheit hätte sollen gemacht werden. Denn die erschaffene Dinge können nicht anders seyn noch begriffen werden, als sofern sie mit der Göttlichen Natur übereinkommen. Cartesius und die vernünftigste Philosophi sind damit einig. Und eben dadurch wird die Welt-Weisheit, welche sonst eine Heydnische Lehre ist, gleichsam geheiliget, wenn ihre Bäche aus der Quelle der Göttlichen Eigenschaften hergeleitet werden.

II. Nach der 2. Stellung sind die zusammen gesetzte Dinge sowohl Substanzen, als die einfache. Nun aber können die zusammen gesetzte Dinge eine Veränderung leiden, deren Ursache nicht in ihnen, sondern ausser ihnen ist, nach der 22. Stellung. Welches der Beschaffenheit der Substanz gantz und gar zuwider ist. Darum wird das zusammen gesetzte Ding nach der 2. Stellung eine, nach der 22. Stellung aber keine Substanz seyn. Und dieser Widerspruch ist so offenbar als der vorhergehende.

III. Die Monades sind nach der 3. Stellung ein einfaches Wesen, ohne Theile, und ohne Zusammensetzung. Und gleichwohl sind sie eines und viel zugleich, nach der 10. Stellung, welches ohne Theile und Zusammensetzung der Theile nicht kan begriffen werden, so wenig man in der Rechen-Kunst die Vielheit ohne Zusammen-

mensetzung der Einheiten begreiffen kan. Man gebe nur acht auf das, was die Monades unter sich gemein, und nicht gemein, sondern besonders haben, so werden die Theile und ihre Zusammensetzung stracks in die Augen leuchten. Die Monades haben unter sich gemein das Dencken, oder Bewustseyn. Diese Bewustheit ist gleichsam die Region ihrer Idéen, und der Plan, in welchem die Vorstellung der Welt auf unendlich-mannigfaltige und allzeit unterschiedliche Weise, bey ihnen geschiehet. Dieser Plan ist von der Vorstellung selbst (sie seye von was Art sie wolle) so gewiß unterschieden, so gewiß die Krafft zu dencken von der Weise zu dencken unterschieden ist. Die Erfahrung giebt solches zu erkennen an der Menschlichen Seele, welche nach der 15. Stellung eine Monas ist. Denn wir finden bey uns nichts als die Krafft zu dencken, das uns zugehören könte, sofern wir ein denckendes Wesen sind, und weiter können wir uns nichts zurechnen, das unser eigen wäre. Was wir aber von der Welt erkennen, das erkennen wir als etwas fremdes und von uns unterschiedenes, und stellen uns dasselbe vor, als etwas ausser uns. Welches gleichwohl von uns nicht geschehen könte, wenn wir alles dasjenige selbst wären, was wir uns bewust sind. Ja wir finden auch dieses, daß unsere Gedancken, die wir von der Welt haben, gar nicht aus der Denckungs-Krafft, sondern anders woher fliessen, und öfters gar nicht zusammen hängen. Z. E. Ich dencke ietzund an

die Monades. Indem ich also dencke, klopffet jemand an meiner Thür. Dieses klopffen erwecket bey mir eine Veränderung der Gedancken, und macht, daß ich bald an einen guten Freund, bald an sonst jemand gedencke, nachdem das Klopffen unterschiedliche Ursachen haben kan. In dieser Ungewißheit öffne ich die Thür, und mir werden die wochentliche Zeitungen gebracht, welche ich gewohnt bin alsbald zu lesen, und wieder fort zu schicken. Indem ich die Zeitungen lese, (ich lese aber dieselbe nicht als etwas das in mir, sondern das ausser mir gedruckt ist) so bekomme ich andere und neue Gedancken, welche weder unter sich selbst, noch mit den vorigen zusammen hängen. Und solche Bewandnüß hats fast mit allen unsern Gedancken, die wir von der Welt haben, daß sie gemeiniglich übel zusammen hängen, und in einander nicht gegründet sind. Oder wenn ja einer oder mehr Gedancken richtig aus einander folgen, so werden sie doch gar bald durch andere und fremde Gedancken unversehens unterbrochen, welche aus den vorhergehenden nicht können gebohren seyn, es müste dann aus nichts etwas werden. Ist also kein Zweifel, daß man zwischen der Krafft zu dencken und Weise zu dencken einen Unterscheid machen müsse, als inter substantiam & accidens, wie man in Schulen redet.

IV. Das Gegentheil kan ohne offenbare Ungereimtheit nicht behauptet werden. Denn so die Krafft zu dencken von der Weise zu dencken

cken nicht wahrhafftig unterschieden wäre, so wäre der Mundus Idealis in allen einfachen Dingen einander gleich, und hätte nirgend was besonders, sondern alle Monades müsten durch die Nothwendigkeit ihrer Natur einerley dencken, wollen, empfinden, und könten die Welt sich nicht anders vorstellen, als auf einerley Manier, und in gleicher Ordnung, Veränderung und Abwechslung, welches der 10. Stellung zuwider ist. Da nun aber keine Vorstellung der Welt der andern ähnlich ist, noch ähnlich seyn kan, so müssen alle diese Vorstellungen von dem denckenden Wesen selbst so gewiß unterschieden seyn, so gewiß sie unter sich selbst unterschieden sind. Und folglich ist keine unter allen so vielen und mannigfaltigen Vorstellungen, die eine natürliche und nothwendige Verbindung mit der Krafft zu dencken haben könte; sondern alle Vorstellungen der Welt werden zufälliger Weise in dem Wesen seyn, dessen Vorstellungen sie sind. So sie aber zufälliger Weise in demselben sind, und keineswegs aus ihm, wie die Geburt aus der Mutter folgen, so muß eine **auswärtige Ursache** vorhanden seyn, warum vielmehr diese denn jene Vorstellung in dieser oder jener Monas befindlich ist, und warum die Vorstellungen so ungleich sind, daß keine mit der andern übereintreffen kan, und solche Ursache wird entweder in der **Welt**, oder in GOtt seyn. Das Erste können und dürffen sie nicht sagen. Denn die Monades sind eher gewesen als die Welt, und

die Welt ist erst aus ihrem Schlaff entstanden, nach der 12. Stellung. So kan auch die würckliche Gegenwart der Welt nichts beytragen, weder zur Vorstellung der Welt insgemein, noch zur Ungleichheit in den Vorstellungen, weilen die Monades kein Bild von der Welt empfangen, noch ihre Concepten darnach einrichten können. Ja es wird davor gehalten, daß sie das Vermögen haben, sich die Welt auf allerley Art und Weise vorzustellen, wenn gleich keine Welt da wäre, laut der 8. Stellung. Ist also keine Ursache übrig als in GOtt, und solche wird darinn bestehen, daß GOtt von Anfang die innwendige Theile einer jeglichen Monas so unterschiedlich zusammen gefüget, daß daraus nicht allein eine Vorstellung der Welt, sondern auch eine ungleiche Vorstellung in dem denckenden Wesen erfolgen konte. Diß ist der einzige Weg, und das einzige Mittel, zu begreiffen, wie eine jegliche Monas könne eines und viel zugleich seyn, eines nach der Krafft zu dencken, vieles nach der unterschiedlichen Vorstellung, und wie das **Viele** sowol mit sich selbst, als mit dem **Einen** habe können verbunden werden. Da nun also in dem inwendigen Grunde einer jeglichen Monas eine geistliche Zusammensetzung der Theile zugegeben werden muß, so ist es offenbar, daß der 3. und 10. Lehr-Satz miteinander streiten.

V. Salomon wird von einem unbekannten Schreiber also redend eingeführet: **GOtt hat mir gegeben, gewisse Erkänntnüß alles Dings,**

Dings, daß ich weiß, wie die Welt gemacht ist, und die Krafft der Elementen (*t*). Aber Salomon selbst redet gar anders von seiner und aller Menschlichen Weisheit. Der Mensch, spricht er, kan nicht treffen das Werck, das GOtt thut, weder Anfang noch Ende (*u*). Dessen ungeacht gehen alle Philosophi damit um, daß sie uns das Werck der Schöpffung wollen begreifflich machen, der eine auf diese, der ander auf eine andere Weise. Ja sie meinen, daß sie nicht einmal des Nahmens würdig wären, wenn sie die Ursprünge der Dinge nicht erklären könten. Und von dieser Meinung sind auch die heutige Philosophi, welche sich einbilden, den Schlüssel zu der gantzen Schöpffung gefunden zu haben. Zu dem Ende haben sie die Monades und ihre Ebentheuern mit allem Fleiß erdichtet, damit sie dem Menschlichen Verstand, welcher so begierig ist, die Ursprünge der Dinge zu wissen, einiger massen begegnen könten. Sind aber eben dadurch in das Unbegreiffliche und Unmögliche gefallen, wie gleich ietzund soll erwiesen werden.

VI. Die Monades erklären einem Unglaubigen die Schöpffung nicht, wie sie wohl scheinen zu verheissen, sondern machen ihm dieselbe noch schwerer zu begreiffen, indem sie die Welten vermehren, und ein jedes Theilchen der Welt aus unendlich-vielen kleinen Welten zusammen setzen,

(*t*) Sap. VII. 17.
(*u*) Vid. sup. Cap. I. §. 1.

setzen, deren jede ein Abdruck der gantzen Welt ist. Und dergleichen Welten werden vielleicht etliche Millionen erfordert, nur die Spitze einer Feder zu formiren. Ja die Schöpffung der Welt, welche nach der 12. Stellung nichts anders seyn kan, als eine Zusammensetzung der Einheiten, wird durch die Monades nicht allein unbegreifflich, sondern auch unmöglich gemacht. Denn wie wollen wir begreiffen, daß das Zusammengesetzte aus dem Einfachen entstehe, wenn die einfache Dinge gar keine Theile haben, daran sie sich berühren können? Muß nicht in einer jeden Zusammensetzung ein jeglicher Punct, der mit dem andern verbunden werden soll, einen Theil haben, womit er den andern berühret, und wiederum einen Theil, womit er denselben nicht berühret? Wo diese Berührung unmöglich ist, da ist auch unmöglich, daß eine Million solcher Puncten, die sich einander nicht berühren können, eine grössere Ausdehnung hervor bringe, als ein einziger, sonsten wäre in der Würckung mehr als in der Ursache, und aus nichts würde etwas werden, welches den Harmonisten selbst zuwider ist.

VII. Democritus, welcher alles belachte, ist dadurch selbst belachens-würdig worden, daß er aus lauter untheilbaren Substanzen, welche zum Bau der Welt gar nichts nütz waren, das Universum zusammen setzen wollen. Zwar unsere Harmonisten tadeln das auch an Democrito, daß er lauter ähnliche Puncten zur Formirung

der

der Länge, Dicke, und Breite angenommen, dieweilen, ihrem vorgeben nach, nichts als ein unförmlicher Klumpen daraus werden konte, wie aus der 13. Stellung erhellet. Im Gegentheil erkennen sie keine andere Puncten, als solche, die nach ihrem innerlichen Zustand betrachtet, einander durchaus **unähnlich** sind, und vermeinen damit alle Schwierigkeiten gehoben zu haben, welche sich auf Seiten der Zusammensetzung ereignen. Aber damit kommen sie nicht zurechte, so wenig als Democritus, den sie widerlegen. Denn so lange die Monades **nur nach dem innern**, und nicht zugleich auch nach dem äussern **Zustand**, welcher vornehmlich in der Zusammensetzung betrachtet werden muß, von einander unterschieden sind, d. i. so lange ihnen die Figur und Grösse, daran sie einander berühren können abgesprochen wird, so lange sind und bleiben sie einander **ähnlich**, und folglich auch von Natur unfähig, ein zusammen gesetztes Wesen hervor zu bringen. Dieses hat Epicurus wohl gesehen, und deßwegen denen Democritischen Puncten, aus welchen wegen ihrer äusserlichen Aehnlichkeit nichts werden konte, eine unterschiedliche Grösse und Figur mitgetheilet, weil er gar wohl begriffen, daß ohne dergleichen Beding keine Zusammensetzung, vielweniger eine solche, die mit der Mannigfaltigkeit der Dinge in der gegenwärtigen Welt, überein käme, geschehen kan. Ist also klar und offenbar, daß nach den Grund-Sätzen der neuen Lehre keine Möglich-

keit

keit angezeiget werden kan, wodurch die Welt zu ihrem Wesen gelangen konte, wenn man gleich denen einfachen Dingen die vorgeschützte Unähnlichkeit schencken wolte.

VIII. Ausser dem, ist noch eine andere Ursache verhanden, warum die Schöpffung der Welt durch die Monades nicht kan begreifflich gemacht werden, nehmlich der Mangel der Bewegung. Gesetzt (aber nicht zugegeben) daß die einfache Dinge nach ihrem äusserlichen Zustand können zusammen gesetzt werden, ein Gantzes hervor zu bringen, so wird doch das Gantze nichts mehrs seyn, als ein wüster und unförmlicher Klumpen, keineswegs aber die gegenwärtige Welt, welche wegen der Zierde und Schönheit Mundus genennet wird, am allerwenigsten aber ein so künstliches Uhrwerck, wie die Harmonisten die Welt beschreiben. Denn darzu wird nicht allein eine Zusammensetzung, sondern auch eine Bewegung erfordert. Wo aber die Bewegung im Universo herkommen soll, darum haben sich die neue Baumeister der Welt noch gar nicht bekümmert, sondern vielmehr, so viel an ihnen ist, alle Bewegung verhindert. Denn GOtt und die Einheiten können nichts bewegen, eben darum, weilen sie einfache Dinge sind, laut der 7. Stellung. Wo aber kein Beweger ist, da kan auch keine Welt fertig werden, wenn gleich eine Materie hierzu vorhanden wäre.

IX. Diese Verwirrung wird dadurch vermehret, daß die Monades weder von sich selbst

seyn,

seyn, noch geschaffen werden können. Wann die Monades, aus welchen alles bestehen soll, was im Himmel und auf Erden ist, von sich selbst wären, so wären sie ein selbstständiges, ewiges, und nothwendiges Wesen, wie GOtt, ja GOtt selbst, nach der 30. Stellung. Und wer noch einen andern GOtt neben ihnen setzen wolte, der würde etwas ohne Ursache setzen, dieweilen der Grund aller möglichen und würcklichen Dinge bereits in ihnen begriffen ist, und ohne Noth nicht vermehret werden kan. Ist also das Erste, daß die Monades von sich selbst seyen, unmöglich, man wolle sie denn von der Zahl der geschaffenen Dinge ausnehmen, und zu GOtt machen, welches dem 9. Satz zuwider wäre, allwo ihre Schöpffung zugelassen, aber nicht bewiesen wird. Das Andere beweise ich also. Wann die Monades geschaffen wären, so müsten sie ihren Grund in GOtt haben, und GOtt müste entweder ihre innwendige oder auswendige Ursache seyn, ich will sagen, GOtt müste sie entweder durch Mittheilung seines Wesens, oder ohne Mittheilung durch seine Krafft erschaffen haben. Das Erste kan nicht geschehen. Dann GOtt ist nach ihrer eigenen Bekänntnüß einfach und untheilbar. Was aber also beschaffen ist, das kan von dem Seinen nichts mittheilen, und folglich kan aus ihm nicht kommen, was etwas hat. Das Andere ist gleichfals unmöglich, und kan zum wenigsten von ihnen nicht bejahet werden. Denn sie selbst setzen GOtt an das Haupt

der

der einfachen Dinge, von denen sie lehren, daß sie keines andern Dings Zustand verändern, noch aufeinander würcken, noch ihres gleichen hervor bringen. Nehmen also GOtt, so viel an ihnen ist, die Krafft, daß er kein würckliches Ding vernichten, und kein mögliches zum würcklichen machen kan. Und dieses Unvermögen wird auf Seiten GOttes desto grösser seyn, weilen, wie sie ferner lehren, durch keine Gewalt etwas aus nichts werden kan.

X. Hierzu kommt noch dieses, daß die Monades ein wahres **Unding** sind, welches weder ist, noch seyn kan. Denn so die Monades in der That wären, oder seyn könten, so müsten sie nach ihrem äusserlichen Zustand, welcher in der 7. Stellung beschrieben wird, mit den *Mathematischen* **Puncten** überein kommen. Nun aber sind die Mathematische Puncten keine würckliche Sachen, sondern nur eine Hypothesis, oder bedungener Lehr-Satz der Feldmesser, welcher bloß zu dem Ende erfunden worden, die Höhe, Länge, Tieffe und Breite, der himmlischen und irrdischen Cörper, desto bequemer auszumessen, wie schon die Alten erinnert haben (*w*). Ich weiß zwar wohl, daß ihrer viele sich einbilden, als ob die Ausdehnung würcklich aus solchen untheilbaren und durchaus ähnlichen Puncten, womit die Mathematica umgehet, zusammen gesetzt

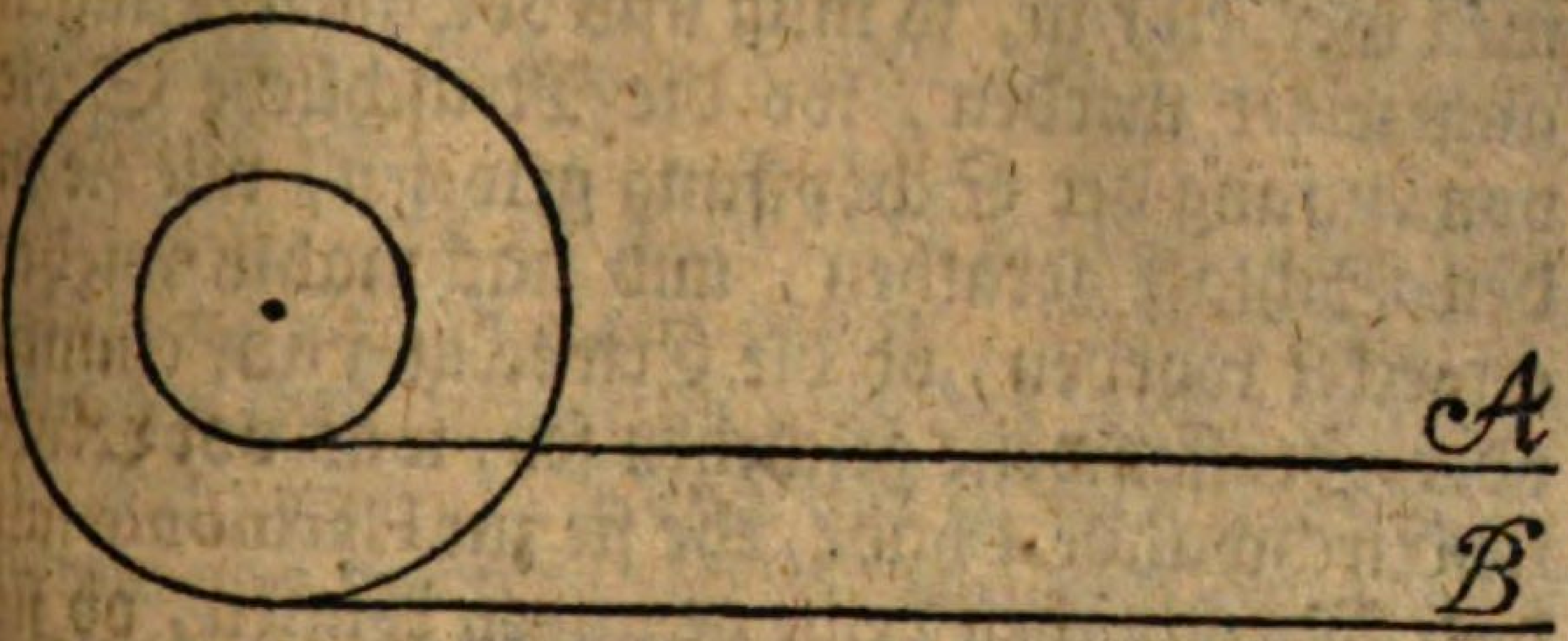
 sey,

(*w*) Cic. Lib. III. de Offic. c. 7. *Geometræ solent non omnia docere, sed postulare, ut quædam sibi concedantur, quò facilius, quæ velint, explicent.*

sey, und es scheinet, daß nicht allein Democritus, sondern auch Pythagoras solcher Meinung gewesen sey: Aber diese werden von den Harmonisten selbst widerleget, ungeacht sie demjenigen würcklich und in der That beypflichten, was sie scheinen zu widerlegen, wie schon vorhin §. 7. erinnert worden.

XI. Es sind aber viele Ursachen vorhanden, warum die Ausdehnung aus dergleichen Puncten nicht bestehen kan, worunter eine der vornehmsten ist, weil solches die gantze Mathematica umkehren und vernichten würde. Wir wollen davon ein paar Exempel zur Probe anführen, und das übrige dem Nachdencken des Lesers überlassen. Die Mathematici sagen, daß von einem jeden Punct zum andern eine Linie gezogen werden kan. Wann das wahr ist, und zugegeben werden muß, so wird die Circumferenz eines kleinen Zirckels der Circumferenz eines grossen Zirckels durchaus gleich seyn, so viel die Anzahl der Puncten betrifft, und der grosse Zirckel wird zwar viel grösser seyn, als der kleine, und dennoch nicht aus mehrern Puncten bestehen. Auf dieselbe Art und Weise würde man auch wider Euclidem beweisen können, daß die Seiten eines Vierecks so groß seyen als die Diagonal-Linie, welches stracks dem Augenschein zuwider ist. Man setze ferner zwo Sphæren, oder Räder, ineinander, wie das Schema zeiget. Wenn diese zwo Sphæren nur einmahl

um



um ihre Axe gedrehet werden, so wird die kleine in A. und die grosse in B. zu gleicher Zeit zu stehen kommen. Da nun aber eine jede Sphæra, wie die Mathematici lehren, die Fläche nur mit einem Punct berühren kan, so wird folgen, daß in dem Umkreis der kleinen Sphæra, deren Diameter ungefehr eines Daumens breit ist, eben so viele Puncten seyen, und seyn müssen, als in dem Umkreis der grossen Sphæra, deren Diameter bis an die Sterne reichet.

XII. Wir lassen aber diese Betrachtung ietzund fahren, und wenden uns von der Lehre der Einheiten, deren Ungrund wir im Vorhergehenden genugsam dargethan haben, zu der Lehre von der Menschlichen Seele, woselbst ein neuer Labyrinth sich eröffnen wird. Vorerst ist es nicht genug, daß man uns plötzlich die Menschliche Seele nennet, und selbige als einen Abgott des Schau-Spiels (Deum ex machinâ) zur Auswicklung der Fabel, unversehens und gleichsam in den Wolcken darstellet. Dann weilen die Seelen von Anfang zugleich geschaffen worden, wie aus der 9. Stellung abgenom-

men werden kan, so muß uns vor allen Dingen angezeiget werden, wo die Menschliche Seele von Anfang der Schöpffung gewesen, wie sie in den Schlaff gerathen, und nachmahls wieder erwecket worden, ob die Erweckung auf einmal oder Stuffenweise geschehen sey, was vor Leiber sie durchwandert habe, ehe sie zur Harmonie mit dem Menschlichen Leibe gelangen können, ob sie in demselben gegenwärtig oder vielmehr manche tausend Meilen entfernet sey, weilen zur Harmonie keine würckliche Gegenwart erfordert wird, sondern ein jeder Ort, auch der entfernteste, nahe genug ist, wenn zwey oder mehr Dinge zusammenstimmen sollen, wie man dann in der That an Menschen und Uhren erfähret, daß unter den Abwesenden sowol, als unter den Gegenwärtigen eine Harmonie seyn kan. Oder wenn ja die Seele in dem Leibe gegenwärtig seyn soll, wie es zugegangen, daß ein von Natur unbewegliches Ding, welches den ersten und ursprünglichen Ort, der ihm in der Schöpffung angewiesen worden, nicht verlassen kan, in den Leib eingezogen? Was die Seele in dem Leibe machen soll, wenn sie denselben weder erkennen, noch bewegen kan? Diese und andere Fragen mehr, welche aus der Beschaffenheit der gegenwärtigen Sache natürlicher Weise entstehen, müssen uns zuerst erörtert und aufgelöset werden, *damit* wir von dem Ursprung und Ankunfft der Seele in dem Menschlichen Leibe einen bessern Begriff bekommen. Denn wo sie diese Klippen unberührt

vorbey

vorbey fahren wollen, so wird jedermann erkennen, daß solches aus Furcht des Schiffbruchs geschehen sey.

XIII. Es ist auch nicht genug, daß man uns plötzlich den Leib nennet, und weiter keine Anzeige thut, woher man solches wissen kan, daß ein Leib sey? Denn das ist eben dasjenige, so wir von ihnen zu wissen verlangen, ob es gleich bey uns keinen Zweiffel hat. Aber je mehr wir solches von ihnen verlangen, je weniger sie uns das anzeigen können. Denn eben dadurch, daß die Seele kein Bildnüß von der Welt empfahen, noch einigen Umgang mit dem Leibe haben kan, sondern aus ihrem eigenen Spiegel die Welt erkennet, wenn gleich keine Welt da wäre, wie in dem 15. und 20. Satz vorgegeben wird, eben dadurch, sage ich, setzen sie sich in das Unvermögen, daß sie nicht beweisen können, daß eine Welt ausser den Gedancken gegenwärtig sey, oder daß einer von den Leibern der Welt der Seele angehöre. Und wenn ja dennoch die Seele etwas davon wissen soll, so wirds durch keinen andern Weg, als durch Göttliche Offenbarung geschehen können, weilen der Seele alle natürliche Zugänge, zu solcher Erkäntnüß zu gelangen, durch die neue Lehre versperret und abgeschnitten sind.

XIV. Ja, wenn man die Art der neuen Lehre recht einsiehet und erwäget, so kan der Leib als ein unnützes und unnöthiges Ding, gar keinen Platz in der Natur der Dinge haben, sondern wird vielmehr unter die Undinge gehören,

die mit den würcklichen Dingen keinen Zusammenhang haben. Zum wenigsten folget solches aus der Natur der Menschlichen Seele. Die Seele, sagen sie, hat das Vermögen, sich die Welt fürzustellen, wenn gleich keine Welt da wäre, laut der 15. Stellung. Wann das wahr ist, oder vor wahr gelten soll, so ist der Leib umsonst, und die Seele bedarff weder seiner noch seiner Gliedmassen zu dieser Vorstellung. Denn sie hat schon in sich selbst das Vermögen, alle sinnliche Empfindungen sich vorzustellen, das Sehen ohne das Licht-Gemählde in Augen, das Hören ohne die Bewegung der Lufft in den Ohren, das Riechen ohne die Ausflüsse der Cörperlichen Dinge, das Schmecken ohne was zu kauen oder aufzulösen, und das Fühlen ohne Berührung eines Cörpers. Wozu dienet dann die gantze Zubereitung des Menschlichen Leibes, der aus so vielen Löchern und Canælen zusammen gesetzt ist? Wozu der künstliche Bau des Auges, der Ohren, und übrigen Gliedmassen? Ist es wohl möglich, daß GOtt ein so unnützes Ding geschaffen habe, das gar keinen Gebrauch in der Welt hat, und von niemand erkannt noch genutzt werden kan, auch von GOtt selbst nicht, der es geschaffen hat? Man will zwar vorgeben, daß die Seele in ihren Vorstellungen sich nach dem Leibe richte, wie aus der 21. Stellung erhellet. Das wäre wohl etwas, die Nutzbarkeit des Leibes zu erweisen, wenn die Seele durch den Umgang mit dem Leibe, etwas von seinem

Zustand in der Welt lernen und erfahren könte. Da nun aber solches in der 20. Stellung verworffen wird, wie will dann die Seele in ihren Vorstellungen sich nach dem Leibe richten, von dem sie gar nichts weiß, noch wissen kan? Man erinnere sich, daß die Seele sowol als der Leib ein **Uhrwerck** sey, laut der 17. Stellung, so wird man bald daraus verständiget werden, ob die Seele sich nach dem Leibe richten kan, oder nicht? Kan denn ein Uhrwerck sich nach dem andern richten? Ich meine, daß dem Meister frey stehe, solches zu thun, aber nicht dem Uhrwerck. Ist also mehr denn zu gewiß, daß die Würcklichkeit der Welt und des Menschlichen Leibes, nach den Grund-Sätzen der neuen Lehre nicht kan bewiesen werden. Der 21. Satz, welcher die Gegenwart des Leibes scheinet nothwendig zu machen, ist ein unbehöriger Anhang der neuen Lehre, und schnurstracks entgegen dem 15. und 20. Satz, und nur zu dem Ende eingeschoben, damit der äussere Schein, als ob man mit den Idealisten nichts gemein hätte, möchte beybehalten werden.

XV. Wann die Seele den Leib nicht beweget, noch von ihm beweget wird, sondern ein jedes vor sich ein absonderliches Uhrwerck ist, welche zwar zusammen stimmen, aber keineswegs aufeinander würcken, noch etwas miteinander gemein haben, so leben wir durch das Meisterstück GOttes in einem immerwährenden Selbst-Betrug, und sind mit offenen Augen denen Träumenden

menden gleich, die sich einbilden, daß sie den Leib durch ihren Willen bewegen. Es ist aber nicht glaublich, daß uns GOtt durch eine falsche Erfahrung habe betriegen wollen. Denn so die Schöpffung ein purer Betrug, Gauckeley, oder Blendwerck wäre, so wäre sie bloß ein Werck der Macht, aber keineswegs ein Werck der Weisheit und Güte GOttes, sintemal der Weise, Gute und Wahrhaffte niemand betrieget. So aber GOtt in seinen Wercken wahrhafftig und gütig ist, und keine Lust noch Gefallen hat, uns zu teuschen (welches ich hoffentlich hier nicht nöthig habe jemand zu beweisen), so haben wir auch keine Ursache, die Erfahrung in Verdacht und Zweiffel zu ziehen. Denn ob wir gleich das Wunder, das GOtt an unserm Leib und Seele thut, nicht völlig begreiffen können, so dürffen wir doch deßwegen keine Unmöglichkeit daraus machen, noch unsere Unwissenheit zum Nachtheil der Erfahrung ausdeuten.

XVI. Was GOtt zusammen gefüget hat, sol der Mensch nicht scheiden, am wenigsten um einer so kahlen Ursache willen, als die Unwissenheit ist. Gesetzt, daß die Seele nicht wisse, wie es damit zugehet, wenn der Leib auf sie, oder sie auf den Leib würcket, was schlüssest du daraus? Daß Leib und Seele gar nicht aufeinander würcken, und miteinander gar nichts gemein haben? Wann dieser Schluß richtig seyn soll, so muß zuvor bedungen werden, daß die Seele durch die Nothwendigkeit ihrer Natur

alles

alles wissen muß, was in ihr vorgehet. Das aber kan von keinem Naturkündiger zugegeben werden. Denn die Seele ist sich öffters selbst ein Rätzel, und kan nicht alles bemercken noch wahrnehmen, was in ihrem Grunde vorgehet, so wenig als das Aug, welches doch alles siehet, in sich selbst zurück sehen kan. Es ist zwar unbegreifflich, wie ein Ding, dessen Natur in der Bewustheit bestehet, eines andern Dings, das in ihm vorgehet, unwissend seyn soll. Gleichwohl bezeuget solches die Erfahrung, und die Harmonisten können es nicht leugnen. Denn sie beschreiben die Seele als eine **Bilder-Welt**, (Mundum idealem) welche von dem Gegenwärtigen vieles, von dem Vergangenen wenig, und von dem Zukünfftigen nichts erfähret, als was ihr die Auswicklung offenbaret, ungeacht das Zukünfftige sowol, als das Gegenwärtige, in ihrem Spiegel bereits enthalten, u. sehr genau miteinander verbunden ist, wie aus der 17. und 20. Stellung erhellet. So aber in der Seele etwas seyn kan, ohne daß die Seele sich dessen bewust ist: wie vielmehr wird in der Seele etwas vorgehen können, dessen Art und Weise ihr unbekannt ist? Um deßwillen kan die Unwissenheit der Seele vor keinen zureichenden Grund angegeben werden, warum zwischen ihr u. dem Leibe keine Unterhandlung seyn kan. Genug, daß die Seele sich dieser Unterhandlung klar und deutlich bewust ist, obschon unbewust der Art und Weise, wie es damit zugehet, welches die Sache

selbst nicht umstossen, noch zweiffelhafft machen kan.

XVII. So ist auch der Begriff der Seele keineswegeс das Maas der Schöpffung, gleich als ob nichts unbegreiffliches könte geschaffen werden. Dann das wäre nicht allein ein falscher Wahn, sondern auch eine unerträgliche Hoffarth, wenn jemand deßwegen alle natürliche und handgreiffliche Begebenheiten in Zweiffel ziehen wolte, weilen er dieselbe mit dem Maaß seiner Vernunfft nicht fassen kan. Wie vieles erfahren wir an uns selbst, und an allen Dingen um uns her, daß wir nicht verstehen, und gleichwol auch nicht läugnen können? Wir erfahren z. E. daß der Stein schwer sey, und gleichwol können wir die Ursach seines Gewichts nicht ergründen. Wer wolte aber darum läugnen, daß der Stein schwer sey? Was ist bekannter als der Circkel? Und gleichwohl hat man seine Quadratur noch nicht erfinden können. Wie es sich verhält mit dem Stein und mit dem Circkel, so verhält es sich auch mit allen andern Dingen, und selbst mit der Menschlichen Seele. Ja ich unterstehe mich zu behaupten, daß in allen geschaffenen Dingen etwas begreiffliches und etwas unbegreiffliches seyn muß, eben darum, weil sie von GOtt geschaffen sind. Denn gleich wie GOtt unter allen Dingen das bekannteste und zugleich das unbekanteste ist, also hat er auch denen Geschöpffen diesen Caracter eingedruckt, daß sie ihm darin gleich seyn sollen. Und das ist

die

die Ursache, warum wir weit mehr erfahren, als verstehen können, und warum von der Unbegreifflichkeit eines durch die allgemeine Erfahrung offenbahrten Dings, kein vernünfftiger Schluß zu seiner Unmöglichkeit kan gemacht werden.

XVIII. Die Harmonisten beruffe sich zwar auch auf die Erfahrung, geben aber derselben eine gantz andere Deutung. Dann sie meinen, alles was wir erfahren, bestehe bloß darin, **das zwey Dinge zugleich sind**, die in ihren Veränderungen mit einander überein kommen, also daß der Leib sich bewegt, wenn die Seele dergleichen Bewegung verlanget, und die Seele traure wenn der Leib leidet. Nun möchte ich wol gerne wissen durch was vor einen Canal diese Erfahrung, daß zwey Dinge zugleich sind zu ihnen kommen sey, wenn Leib und Seele nicht auf einander würcken? Denn es ist offenbahr aus dem, was vorhin §. 13. angemercket worden, daß sie nach ihren Grundsätzen keine Erfahrung von dem Leibe haben, noch haben können. So sie aber von dem Leibe keine Erfahrung haben noch haben können, so stehet ihnen garnicht wohl an, von der Erfahrung zweier Dinge zu reden, und noch viel weniger unser und des gantzen Menschlichen Geschlechts Ersahrung zu reformiren. Und Lieber warum solten wir nicht mehr erfahren, als daß zwey Dinge zugleich sind? Villeicht darum, weilen wir von dem Umgang dieser zwey Dinge keinen klaren und deutlichen Begriff haben? Aber diese Rede stehet abermahl nicht wohl in

dem

dem Munde der Meister von den unbegreifflichen Dingen. Denn so es unbegreifflich ist, wie Leib und Seele auf einander würcken, so ist es weit unbegreifflicher, wie sie zusammen harmoniren, ohne die geringste Gemeinschafft mit einander zu haben. Welche Harmonie erwecket grössere Verwunderung, einer Laute die mit den Fingern geschlagen wird, oder einer andern Laute, die von sich selbst alles spilet, was in dem Noten-Buch enthalten ist?

XIX. Es ist aber falsch, daß es unbegreifflich sey, wie Leib und Seele auf einander würcken, und wird ohne genugsahme Ursache davor ausgegeben. Zum wenigsten kan selbst aus den einheimischen Principien der neuen Philosophie dargethan werden, daß man von dergleichen Würckung gar wohl einen Begriff haben kan. Die Menschliche Seele ist nichts anders als eine Monas, und der Menschliche Leib nichts anders als ein aus vielen Monaden zusammengesetztes Wesen, laut der 12. und 15. Stellung. Derhalben wenn ich beweise, daß eine Monas auf die andere würcken kan, so habe ich bereits erwiesen, daß Leib und Seele auf einander würcken können. Dieses aber ist leicht zu erweisen. Alle Philosophi, welche die Welt jemahls hervorgebracht, sind damit einig, daß zwey Dinge von gleicher Natur und Wesen auf einander würcken können. Und die Harmonisten selbst, wenn sie anderst sich bekannt seyn wollen, müssen damit einig seyn. Denn das ist eine ewige und unverän-

veränderliche Warheit, und der eintzige Grund, warum ein Leib auf den andern würcken kan. Nun aber sind die Monades, nach der Lehre der Harmonisten, von gleicher Natur und Wesen. Denn ob gleich eine Monas mehr als die andere aufgeweckt oder eingeschlummert ist, so macht doch dieser Unterscheid des Zustandes keine Veränderung in dem Wesen, so wenig ein schlaffender Mensch von dem wachenden wesentlich unterschieden ist. Derhalben müssen die Monades eine Krafft haben auf einander zu würcken, so gewiß und warhaftig ein Leib auf den andern würcken kan. Und gleich wie ein wachender Mensch gar wohl auf einen schlaffenden würcken kan, ungeacht sie dem Zustand nach von einander unterschieden sind: Also kan eine muntere und aufgeweckte Monas garwohl würcken auf die andern, die in einem schläfferigen Zustand sich befinden.

XX. Dannenhero ist es unbegreifflich, wie die neue Monadisten (dann die älteren haben nicht daran gedacht) auf die Gedancken gerathen können, daß keine Monas auf die andere würcken kan? Vielmehr hätte man dencken sollen, daß die Menschliche Seele nach ihrem Systema nichts anders seye noch seyn könne, als eine eintzele und aufgeweckte Monas, welche über die andern Monades, so das gemeine Wesen (Rempublicam) des Menschlichen Leibes formiren, und unter sich betrachtet, mehr oder weniger thätig sind, müsse die Bothmäßigkeit haben, wie ein Feld-

herr

herr über sein Heer, oder ein König über seine Unterthanen, daß die geringere und schwächere Monades der mächtigern und stärckern per consensum naturalem als ihrem Monarchen folgen, und daß vermöge dieser Beschaffenheit das Königreich oder Heer in mancherley Aembter eingetheilet sey, wodurch die herrschende Monas den Zustand des Leibes erfahren, und nach Befinden denselben bewegen kan, wie der Bienen-König seinen Schwarm beweget. Aber davon wollen unsere Philosophi nichts wissen, sondern weilen sie zum unbegreifflichen und ebentheuerlichen geneigt sind, und der gemeine Lauff der Natur ihre Verwunderung nicht genug erwecket, so benehmen sie den einfachen Dingen alle Krafft auf einander zu würcken, und vermessen sich zu sagen, **daß GOtt keine Seele, die auf den Leib würcke, schaffen kan.** Welches auch in der That von ihrem GOtt war ist. Dann weilen er selbst durch die Verhinderung seiner einfachen Natur keinen Leib, noch sonst ein ander Ding bewegen kan, wie will er denn eine Seele schaffen, die solches thun kan, was er selbst zu thun nicht vermögend ist?

XXI. Warum aber sollen die Monades unter sich so unmächtig seyn, daß keine die andere bewegen kan? Vielleicht darum, weilen sie Substanzen sind, und die Quelle ihrer Veränderung in sich haben? Aber dabey ist vieles zu erinnern. Denn entweder ist die Substanz nothwendig dasjenige, was sie zu seyn beschrieben wird, oder sie

ist

ists nicht nothwendig. Wann die Substantz nothwendig dasjenige ist, was die Ursache aller seiner Veränderungen in ihm hat, so ist GOtt und der Leib von der Substantz ausgeschlossen. Denn bey GOtt ist keine Veränderung des Zustandes zu vermuthen. Der Leib aber kan viele Veränderungen leiden, deren Ursachen nicht in ihm, sondern ausser ihm gefunden werden, wie der 22. Satz mit sich bringt. Ist aber die Substantz nicht nothwendig dasjenige was sie zu seyn beschrieben wird, so stund es ja in der Willkuhr des neuen Lehrers, eine so ungereimte Beschreibung zu vermeiden, und an deren Stelle eine andere und bequemere zu setzen, nach welcher die Monades etwas **thun** und etwas **leiden** konten. Und dazu hätte ihn billig bewegen sollen, die tägliche Erfahrung an seiner Seele, die Möglichkeit der Sache an sich selbst, welche vorhin §. 19. erwiesen worden, die Unmöglichkeit der Auswicklung, welche hernach soll erwiesen werden, das Ansehen Pythagoræ und Platonis, als der ersten Erfinder der Einheiten, welche vieles in ihnen zugelassen, das nicht aus ihnen allein folgete, die Harmonie zwischen Leib und Seele, welche gar viel schöner und vollkomner befunden wird, wenn die Seele sowol als der Leib, etwas **thun**, und etwas **leiden** kan, und zuletzt die grosse Ungereimtheiten, welche aus der widrigen Lehre fliessen.

XXII. Dann, wann die Seele den Leib nicht beweget, noch von ihm beweget wird, son-

sondern ein jedes für sich selbst würcket, wie zwo Uhren, die neben einander aufm Tische liegen, so kan die Seele weder von GOtt, noch von der Obrigkeit ein äusserlich Gesetz empfahen. Und so ja dessen ungeacht ein solch Gesetz vorhanden wäre (gleich wie es würcklich vorhanden ist,) so würde ihr das nicht zum Unterricht ihres Thuns und Lassens, sondern bloß zum Fallstrick dienen. Denn die Seele kan sich in ihren Würckungen nach keiner auswärtigen Sache richten, noch etwas anders auswickeln, als in sie eingewickelt ist, noch einem andern Gesetz gehorchen, als dem von GOtt einmahl eingepflantzten mechanischen Natur-Gesetz, so wenig eine Uhr, die schon gerichtet ist, wie sie lauffen soll, sich eine andere Richtung geben kan. So aber die Seele sich nach keinem äusserlichen Gesetz richten kan, so ist dasselbe Gesetz entweder unnütze, oder wird bloß darzu dienen, die Seele zum Sünder und Ubertretter zu machen, und dem Richter Macht über sie zu geben, daß er dieselbe straffen und peinigen kan. Es ist aber nicht glaublich, daß das Göttliche oder Weltliche Gesetz bloß zu dem Ende gegeben sey, die wohlgeschaffenen Seelen von den übelgeschaffenen als in einem Spiegel zu unterscheiden, und selbige nach Befindung entweder zu belohnen, oder zu straffen. Denn obgleich der gemeine Nutz, welcher vornehmlich in Erhaltung der Menschlichen Gesellschafft bestehet, erlauben möchte, alles hinderliche aus dem Weg zu räumen, und folglich auch einen bösen Menschen

schen sowol als einen stößigen Ochsen umzubringen, jemehr er von der Nothwendigkeit zum Bösen angetrieben wird: So ist doch die Absicht eines weisen Gesetzgebers niemahls, die Menschen straffbar zu machen, sondern vielmehr zu bessern, und von allem, was die Straffe nach sich ziehen kan, abzuschrecken. Oder wenn ja das göttliche Gesetz uns weder zum Unterricht, noch zur Besserung, deren keines wir von Natur fähig sind, sondern bloß zur Straffe gegeben seyn soll, so wird doch zum wenigsten nach dem Tode nichts mehr zu befürchten seyn. Dann weilen der Böse sowol als der Gute den Willen GOttes thut, so ist der Böse vor GOtt rein und unschuldig, und natürlicher Weise in ihm gerechtfertiget, eben darum, daß er sein Geschöpff ist, und bedarf weiter keiner Versöhnung. Was daraus folge, siehet ein jeder, nemlich der gäntzliche Ruin der Christlichen Religion.

XXIII. Ist noch übrig, daß wir auch von der **Auswicklung** etwas gedencken, welche in dem neuen Systema dem Umgang der Menschlichen Seele mit dem Leibe entgegen gesetzet wird, wovon der 20. Satz nachgeschlagen werden kan; denn diese ist ein rechter Irrgarten des Menschlichen Verstandes, in welchem er dermassen verwickelt wird, daß er keinen Ausgang finden kan. **Auswickeln** wird eigentlich von leiblichen und zusammengesetzten Dingen gesagt: Jedoch weilen die Wörter fast in allen Sprachen von dem Leiblichen aufs Geistliche gezogen werden, so

 können

können wir auch von dem Gemüth des Menschen sagen, daß es seine Gedancken auseinander wickle. Das Erste, so wir in der Auswicklung begreiffen, ist die Einwicklung seiner Theile. Denn wo gar nichts eingewickelt ist, da kan auch nichts ausgewickelt werden. Wenn also eine Auswicklung in der Seele vorgehen sol, so müssen ihre Vorstellungen bereits in ihrem Grunde eingewickelt seyn. Das Ander, so wir in der Auswicklung begreiffen, ist der Zusammenhang seiner Theile. Denn wo das geringste darzwischen käme, das mit den übrigen Theilen nicht zusammen hienge, so wäre die Auswicklung gebrochen, und könte nicht mehr **Auswicklung** heissen, sondern müste **Veränderung** genennet werden. Wann also eine Auswicklung in der Seele vorgehen soll, so müssen ihre Vorstellungen ineinander gegründet seyn, die gegenwärtige in der vorhergehenden, die nachfolgende in der gegenwärtigen, ja sie müssen auseinander fliessen, auf die Art und Weise, wie alle Menschen begreiffen, daß die Conclusion aus den Præmissis, oder die Geburt aus den Schwangern folget. Denn wo die geringste Vorstellung sich äussern würde, die in der vorhergehenden keinen Grund, noch mit derselben einige Verwandschafft oder Verbindung hätte, so könte zwar solches eine **Veränderung der Gedancken**, aber keinesweges eine Auswicklung genennet werden.

XXIV. Wenn wir nun dasjenige, was wir bisher von der Ein- und Auswicklung angeführet,

führet, gegen die Erfahrung halten, so wie sich dieselbe an der Menschlichen Seele offenbaret, so ist kein Zweiffel, daß in der Denckungs-Krafft vieles eingewickelt sey, welches nicht ein jeder auswickeln kan. Aber davon ist hier nicht die Frage, sondern von den **Vorstellungen der Welt.** Die Harmonisten vermengen zwar dieselben mit der Denckungs-Krafft, aber vergeblich. Denn wir haben schon vorhin §. 3. bewiesen, daß die Vorstellungen der Welt in der Denckungs-Krafft etwas zufälliges seyen. Und die tägliche Erfahrung bezeuget, daß sie von aussen zu uns hinein kommen, und mit uns nicht gebohren werden. Ich könte solches mit Cartesii und vieler andern gescheuten Männer Zeugnüssen, die eben dasselbe an sich befunden, ferner darthun. Aber worzu dienet dieser Umschweiff? Wann ein Philosophus mit dem andern zu thun hat, so können sie beyde dessen entbehren. Da nun aber die Vorstellungen der Welt in uns so beschaffen sind, daß sie dem Gemüth zufälliger Weise beywohnen, und keine angebohrne Gestalten (ideæ innatæ) desselben sind, sondern von aussen in dasselbe hinein kommen, so ist auch offenbar, daß sie in uns von Anfang nicht eingewickelt waren. Was aber in uns von Anfang nicht eingewickelt ist, das kan von uns nicht ausgewickelt werden, wie zuvor bedungen worden.

XXV. Es sind zwar viele Vorstellungen von der Welt und weltlichen Dingen in uns, die da scheinen nicht übel zusammen zu hangen.

Solches erfahren insonderheit die Redner, die Poeten, und alle diejenige, die etwas erfinden, oder ein Geschäfft wohl ausrichten wollen, bevorab wenn eine reiffe Uberlegung darzu erfordert wird. Und ich, der ich gegenwärtig schreibe, was ich dencke, wickle ebenfals meine Gedancken auseinander. Denn ich bin ietzund mit der Philosophie beschäfftiget, welche ohne Zusammenhang der Gedancken nicht kan tractirt werden. Und sofern hat die Auswicklung, auch in den Vorstellungen der Welt, ihre Richtigkeit. Aber diese Auswicklung wird, wie abermahl die Erfahrung bezeuget, von den äusserlichen Ursachen vielfältig unterbrochen, welches auch dem Tiefsinnigsten widerfähret. Ja, das geringste Ding, das durch die Fenster der Augen, oder durch die Löcher der Ohren, oder durch das Gefühl uns mitgetheilet wird, erwecket in uns augenblicklich eine Veränderung und Ausschweiffung der Gedancken, und ist gleich einem Soldaten, der des Archimedis Zirckel turbiret. Ich habe vorhin §. 3. mein eigen Exempel angeführet, welches hier unnöthig zu widerholen. Da nun aber in der Auswicklung nichts passiren kan, was nicht seinen Grund im Vorhergehenden hätte, wie zuvor bedungen worden: daher schliesse ich, daß zwar damahls in meinem Gemüthe eine **Veränderung der Gedancken**, *aber keineswegs eine Auswicklung vorgegangen sey.*

XXVI. Man wird mir sagen, daß unsere Gedancken, so ungleich sie auch immer zu seyn schei-

scheinen, dennoch auseinander entspringen, nicht um einiger Verwandschafft willen, die sie untereinander haben, sondern wegen der Schöpffung, dieweilen GOtt, der oberste Künstler, stracks in der ersten und ursprünglichen Einwicklung, alle diese Ungleichheiten dermassen miteinander verbunden, und ineinander gegründet hat, daß in der Auswicklung eine aus der andern folgen muß, und zwar in der Ordnung, wie itzund geschiehet. Aber dieses Kunst-Stück ist schlechterdings unmöglich. Denn wenn GOtt dergleichen Band machen könte, daß das heterogeneum aus dem homogeneo, als aus seinem Grunde und Qvelle folgen müste, wie die Conclusion aus den præmissis, das Kind aus der Mutter, und die Bewegungen einer Machine auseinander folgen, so könte er auch machen, daß zwo gleiche Zahlen eine ungleiche hervor bringen, und daß aus nichts etwas werde, welches den Harmonisten selbst entgegen ist. Da es nun gewiß, daß ungleiche Vorstellungen, die anders geartet sind, und miteinander nichts gemein haben, nicht können einnoch ausgewickelt werden, so ist auch gewiß, daß die Menschliche Seele kein Ding sey, noch seyn könne, das sich nach allen seinen Vorstellungen ein- und auswickeln läßt. Und hiermit beschliessen wir den Philosophischen Irr-Garten.

CAP. VII.

Schwierigkeiten der neuen Lehre.

I.

DAs neue Systema berühmet sich vor andern, die bisher zum Vorschein gekommen, drey sonderbarer Vortheile, wie aus der letzten Stellung erhellet. Aber diese Vortheile werden von den Schwierigkeiten, die ihnen anhangen, weit überwogen, wenn selbige zusammen auf die Waagschale der Vernunft geleget werden. Wir wollen einen Vortheil nach dem andern betrachten, und unsere Anmerckungen darüber machen. Der erste Vortheil sol seyn, daß es den Menschen gerad zu GOtt führet. Dieser Vortheil kan um der 29. Stellung willen, nicht gäntzlich geleugnet werden, ungeacht die Leitung auf eine gantz ungewöhnliche und ebentheurliche Weise geschiehet, die vielleicht von Anfang der Schöpffung noch in keines Menschen Sinn gekommen. Aber dieser Vortheil ist mit so vielen unanständigen und der Göttlichen Natur nachtheiligen Begriffen verbunden, daß man von dieser Demonstration fast keinen Nutzen haben kan. Vorerst, legen

gen sie damit, daß sie die Substanz so übel beschreiben, gar einen schlechten Grund zur Erkäntnüß GOttes in den Gemüthern ihrer Schüler. Dann entweder müssen sie leugnen, daß GOtt ein vor sich bestehendes Ding sey, oder sie müssen ihn der Veränderung seines Zustandes unterwerffen. Sie können aber nicht leugnen, daß GOtt eine Substanz sey. Denn sie selbst zehlen ihn unter die Geschlechter der Substanz, ich will sagen, unter die **einfache Dinge**, wie aus der 30. Stellung erhellet.

II. Es scheinet zwar, daß sie die Weisheit und Allmacht GOttes über alle Maassen verherrlichen, indem sie GOtt in einem jeden Natur-Pünctlein so viel zu thun schaffen, als sonsten andere Systemata in dem gantzen Universo. Und wie viel sind solcher Natur-Pünctlein? Nehmlich so viel, daß sie im Nachsinnen alle unsere Gedancken verschlingen, und mit keiner Zahl erschöpfft werden können. Aber dadurch, daß sie das **einfache** Ding so übel beschreiben, und GOtt darunter zehlen, so nehmen sie mit der einen Hand weg, was sie mit der andern gegeben haben. Die einfachen Dinge, sagen sie, werden Monades genennet, eben darum, weil sie einfach sind. Wann das seine Richtigkeit hat, so wird GOtt eine selbstständige Monas seyn, weilen er einfach ist, und alle Eigenschafften der einfachen Dinge, die seiner Selbstständigkeit nicht zuwider sind, werden bey ihm eintreffen.

 Dar-

Daraus aber wird viel ungereimten Zeuges folgen, das mit der Hoheit und Vortrefflichkeit der Göttlichen Natur, so wie dieselbe bisher von allen Menschen begriffen worden, nicht bestehen kan. **Vorerst**, wenn GOtt eine selbstständige Monas ist, so wird er zwar von keinem andern Ding seinen Anfang haben, aber im Grunde nicht grösser seyn als ein Natur-Pünctlein, das gar keine Grösse hat, noch haben kan. **Zum Andern**, wenn GOtt eine selbstständige Monas ist, so wird er zwar von sich selbst, und seine eigene Ursache seyn, aber auch keines andern Dings, weder einfachen noch zusammen gesetzten, Ursache seyn können: Nicht des Einfachen, weilen die einfache Dinge, dergleichen er selbst ist, nicht ihres gleichen hervor bringen, sondern bloß mit Vorstellungen umgehen, gleich einem Spiegel, der zwar etwas vorstellen, aber das Vorgestellte nicht ausser sich darstellen kan: Nicht des Zusammengesetzten, weilen er die Materie eben so wenig, als die Seele den Leib bewegen kan. **Drittens**, wenn GOtt eine selbstständige Monas ist, so wird er zwar alles zugleich und auf einmal begreiffen, was er begreiffet, aber seine Vorstellungen werden mit den Vorstellungen der Menschlichen Seele gleicher Natur seyn, d. i. sie werden aus solchen Gedancken und Empfindungen, wie die unsern sind, bestehen. Dieses aber sind fürwar sehr grosse Schwierigkeiten. Denn durch die Erste wird die Allgegenwart GOttes geleugnet, und sein unendliches Wesen in die Enge

ge eines Natur-Punctleins zusammen gezogen, welches noch undencklich-kleiner ist, als der Punct, den ich hier mit der Feder mache. Durch die Andere wird die Allmacht GOttes geleugnet, und GOtt zur Schöpffung untüchtig gemacht. Durch die Dritte werden in GOtt klare und dunckle Gedancken, gute und böse Empfindungen, Wollust und Schmertzen, Himmel und Hölle zugleich eingeführet. Ja nach der 31. Stellung wird zwischen GOtt und der Menschlichen Seele, in Ansehung der Vorstellungen, kein wesentlicher, sondern nur ein Gradual-Unterscheid übrig gelassen, wie zwischen Thieren und Menschen. Welches alles mit den hohen Begriffen, die wir bisher von der GOttheit gehabt, nicht überein stimmet, sondern vielmehr schnurstracks denselben entgegen ist.

III. Aber gesetzt, daß GOtt eine Welt äusserlich darstellen könne, welches zwar bey uns keinen Zweiffel hat, aber aus ihren Principien nicht kan erwiesen werden, so wird er doch nichts mehr als ein Uhrmacher seyn, und seine Schöpffung wird bloß in einem Spiegel-Gefecht und Tocken-Spiel bestehen, welches nur zu dem Ende so künstlich erfunden worden, daß es äusserlich scheinen sol, als ob Leib und Seele aufeinander würcken, da es doch in der That viel anders sich befindet. Den Grund dieser Folge samt der Widerlegung, besiehe droben Cap. VI. §. 15. Ja dieses Tockenspiel wird nicht allein der Weisheit,

Wahrheit und Güte GOttes, sondern auch seiner Heiligkeit zuwider seyn. Denn weilen in dem grossen Uhrwerck der Welt sehr viel Böses vorhanden, so wird der Grund des Bösen sowol, als des Guten, in GOtt müssen gesucht werden, der solches alles angeordnet und zubereitet hat, laut der 30. Stellung. So aber GOtt der Urheber des Bösen sowol als des Guten ist, warum glauben wir dann, daß er heilig sey? Oder, so er ja heilig ist, warum hat er dann das Böse hervor gebracht? Warum hat er die Seele so übel geschaffen, daß so viel Ubels daraus folgen muste? Warum hat er nicht vielmehr dieses geistliche Uhrwerck also eingerichtet, daß wir dadurch gerades Weges zur Tugend und Wahrheit, zur Gottesfurcht und Glückseeligkeit, wären geführet worden, welches nicht allein uns viel nützlicher, sondern auch ihm selbst viel rühmlicher gewesen wäre? Es ist war, daß der Topff zu seinem Töpffer nicht sagen kan, warum hast du mich also gemacht? Aber wenn der Meister vollkommen gut ist, so muß eine Ursach angezeiget werden, warum ein so guter Meister einen so bösen Topff gemacht hat? Denn ohne Ursache muß nichts vorgegeben werden.

IV. Es ist nicht genug zu sagen und zu imaginiren, daß die Seele mit ihren Vorstellungen nach der Gelegenheit des Leibes in der Welt, und nach der Beschaffenheit seiner Veränderungen habe müssen gebildet und eingerichtet wer-

den, wenn zwischen beyden ein Harmonie erfolgen sollen, und folglich, daß etwas Böses muste geduldet, oder die Schöpffung der Seele gar unterlassen werden. Denn es war nicht nöthig, die Seele nach (secundùm) dem Leibe zu schaffen, und die Harmonie konte doch wohl erreichet werden, wenn gleich der Leib, nach (secundùm) dem Vorbilde einer vollkommen schönen, sowol tugendhafften als glückseeligen und vernünfftigen Seele, wäre regulirt und geschaffen worden. Ja es scheinet, daß es also, und nicht anders habe geschehen sollen. Dann die Seele war, dem Ursprunge nach, eher denn der Leib, und der Leib ist erst aus dem Schlaff der Seelen entstanden, wie aus der 12. Stellung abgenommen werden kan. Und war also billig, daß das letzte Uhrwerck nach dem ersten und vortrefflichern eingerichtet würde, und nicht das erste nach dem letzten und geringern. Da nun aber die Seele nach (secundum) dem Leibe, und nicht der Leib nach (secundum) der Seele geschaffen worden, und gleichwol beydes möglich gewesen, so muß eine Ursache angezeiget werden, warum GOtt das erste erwehlet, aus welchem doch so viel Böses erfolget, und das ander unterlassen, wodurch doch so viel Böses konte verhütet werden?

V. Es ist nicht genung zu sagen und zu imaginiren, daß GOtt unter allen möglichen Dingen allezeit das Beste erwehle, daß das Gegenwärtige allezeit vor das Beste müsse gehalten

ten werden, obs gleich das ärgeste zu seyn scheinet, das dem Besten allzeit was böses anklebe, daß das Böse nicht geschehen könte, wenn es nicht auf gewisse Weise was Gutes wäre, daß das Böse dem gantzen Universo zu gut komme, und in demselben durch viel Gutes ersetzet werde, daß die Unvollkommenheiten der Theile zur Vollkommenheit des Gantzen gereichen, und was dergleichen mehr, wodurch die gegenwärtige Schwierigkeit nicht gehoben, sondern verdoppelt wird. Dann wann das Gegenwärtige ungeachtet des Bösen, das ihm anklebet, allezeit vor das Beste gehalten werden muß, wann das Beste allezeit was Böses, und das Böse allezeit was Gutes nach sich ziehet, so ist das Böse so alt als das Gute, und hat beydes seine Wurtzel in GOtt, und folglich wird GOtt kein vollkommen Gutes, sondern vielmehr ein aus Gutem und Bösen zusammen gesetztes Wesen seyn. Ja das Böse wird nicht allein sein Wesen, sondern auch seine Würcklichkeit von GOtt haben, weilen GOtt, der das Böse in sich siehet, dennoch dasselbe thut, auf daß was Gutes daraus folge: Und das Bildnis GOttes in der Seele, wird darin bestehen, daß sie Gut und Böse ist, *wie* GOtt, wesentlich und würcklich zugleich. Siehe, diß sind die schöne Vortheile, welche wir in der Lehre von GOtt, von dem neuen Systema zu gewarten haben!

VI. Der ander Vortheil soll darin bestehen, daß die **Unsterblichkeit** der Seele besser und

kräfftiger

kräfftiger als bisher von andern geschehen, durch das neue Systema bewiesen wird. Solches kan um der 9. Stellung willen nicht gäntzlich geläugnet werden. Aber diese Unsterblichkeit ist so beschaffen, daß die Seele wenig Vortheil davon hat. Wenn der Leib stirbt, so stehet sein Uhrwerck still, und hat weiter keine Bewegungen noch Veränderungen, als die zu seiner Zerstöhrung gehören. Da nun aber die Seele mit dem Leibe im Leben und Tod harmoniren muß, so muß dieser Veränderung des Leibes auch eine Veränderung auf Seiten der Seele entgegen gesetzt werden. Wann das seine Richtigkeit hat, so werden alle Vorstellungen der Seele, die um des Leibes willen in ihr waren, mit dem Tode des Leibes zugleich aufhören und stille stehen, und folglich wird die Seele in die vorige Stupiditæt oder Schlaffsucht zurück fallen, und solang darin beharren, biß die Zeit ihrer Aufweckung und Zusammenstimmung mit einem andern Leib herannahet, welches in der Pythagorischen Philosophie die Wandlung der Seele (Transmigratio) genennet wird. Aber von dem Ort ihres Auffenthalts wird man nichts bestimmen können, solang man in der Ungewißheit lebet, ob die Seele jemahls in dem Uhrwerck des Leibes gegenwärtig gewesen sey, oder nicht? Gesetzt aber, daß man beweisen könne (welches bisher nicht geschehen ist) daß keine Seele von dem Leibe, mit dem sie zusammen stimmet, entfernet seyn kan, so wird die Seele nach dem Tode des Leibes mit ihm zu-

gleich

gleich ins Grab, als in ihr Ruhkämmerlein gebracht werden, und daselbst ohne eintzige Empfindung des Leibes Verwesung, sanfft und süsse schlaffen und schlummern, bis auf die Zeit, deren wir zuvor gedacht haben. Denn die Seele ist nach der 7. Stellung ein unbewegliches Wesen, welches von sich selbst seinen Raum nicht verändern kan. Dis ist die gantze Idea von der Unsterblichkeit der Menschlichen Seele, die man sich aus dem neuen Systema machen kan.

VII. Und diese Unsterblichkeit wird die Menschliche Seele mit der Thierischen gemein haben. Dann weilen die Monades natürlicher Weise nicht untergehen können, wie aus der 9. Stellung erhellet, so werden die Monades, welche die Thierische Seelen ausmachen, nach dem Tode des Leibes sowol übrig seyn, als die Menschliche, und können mit ihren Leibern nicht untergehen, sie müßten dann von GOtt zernichtet werden, welches ein Wunderwerck wäre. Alle Proben der Harmonisten, die von der Unsterblichkeit der Menschlichen Seele angeführet werden, fechten auch vor die Unsterblichkeit der Seele in den Thieren, welches aus dem Systema selbst so klar und offenbahr ist, daß es von niemand kan geläugnet werden. Was aber der Mensch mit den Thieren gemein hat, das kan vor keinen besondern Vorzug ausgegeben werden. Sie wollen uns zwar bereden, daß die Menschliche Seelen das Gedächtniß von ihren vorigen Zustand übrig behalten, die Thiere aber nicht, und daraus einen

Schluß

Schluß machen, daß die Seelen der Thiere zwar unverweslich, aber nicht unsterblich seyen. Da nun aber die Thiere sowol als die Menschen, nach ihrer eigenen Geständniß, ein Gedächtniß haben, so muß von ihnen eine Ursach angezeiget werden, Warum die Menschliche Seelen sich des vorigen Zustandes erinnern können, die Thierische aber nicht? Es ist aber gewiß, daß sie etwas ohne Ursache setzen. Dann entweder müssen alle Vorstellungen der Menschlichen Seele mit dem Tode des Leibes zugleich aufhören, oder wenn noch eine Erinnerung davon übrig bleiben sol, so muß dergleichen auch bey den Thierischen Seelen zugelassen werden, dieweilen dieselbe sowohl als die Menschliche Seelen, laut der 14. Stellung, einfache, ob schon nicht so munter und aufgeweckte Dinge sind.

VIII. Der dritte Vortheil ist von keiner Erheblichkeit. Sie schneiden zwar viele Schwierigkeiten ab durch ihre neu-erfundene Zusammenstimmung, Harmonia præstabilita genannt, vertieffen sich aber dargegen in andere und neue Schwierigkeiten, welche an der Zahl und an der Grösse die vorigen weit übertreffen. Und das ists, was man hier auf allen Blättern lesen kan.

IX. Ehe ich diese Schrifft beschliesse, muß ich noch etwas, das nicht allenthalben vorkomt, als eine Zugabe mit anhängen. Dann weilen an diesem Systema zween grosse Mathematici, der eine mit **Erfinden**, der andere mit Ausputzen, gearbeitet

arbeitet, und dennoch so schwerlich geirret haben, so möchte man billig fragen, ob ein grosser Mathematicus zugleich ein guter Metaphysicus seyn könne? Diese Frage wird von Cartesio mit nein beantwortet. Es belohnet die Mühe, daß seine eigene Worte hier gelesen werden (*x*). **Die Menschen, schreibet er, welche vor andern ein treffliches *Ingenium* haben, sind öffters weniger als andere, der Vernunfft unterthan. Dann derjenige Theil des *Ingenii*, welcher die Einbildungs-Krafft genennet wird, und zur *Mathesi* behülfflich ist, ist zu den *Metaphysischen Speculationen* mehr schädlich als nützlich.** Dieses Zeugniß ist unpartheyisch, und dannenhero unverdächtig. Denn es kommet her von einem in Mathesi sowol als in der Metaphysic wohl versuchten Mann, der zugleich ein grosser Conquerant in der Welt-Weisheit gewesen, und Aristotelem gezwungen, die Herrschafft über die Schulen mit ihme zu theilen. Daß es aber warhafftig sey, bezeuget die Erfahrung. Denn so offt die Mathematici sich der Metaphysic unterfangen, so fallen sie gemeiniglich in ebentheuerliche und unbegreiffliche Meinungen, welche den Poetischen Fabeln nicht unähnlich sind. Und das hat die Erfahrung an Cartesio selbst gewiesen. Denn was ist seine

(x) Cart. Part. 2. Epist. 33. *Homines ingenio pollentes sæpè sunt minus, quam alii rationi obsequentes. Ea enim Ingenii pars, Imaginatio nempè, quæ ad Mathesin maximè juvat, plus nocet quam prodest, ad Metaphysicas Speculationes.*

seine Natur-Kunde anders als eine **Fabel der Welt**, wie er sie selbst so wahrhaftig als aufrichtig nennet? (y)

X. Was Cartesium bewogen, also zu urtheilen, ist in demselben Brief nicht weiter ausgedruckt. Wer ihn aber kennet, der weiß, was seine Meinung sey. Vorerst machet er einen Unterscheid unter den Gedancken, welche die Seele von sich selbst hat, sofern sie ein denckendes Wesen ist, und unter den Gedancken, welche ihr zufäliger Weise beywohnen, sofern sie mit dem Leibe vereiniget ist. Darnach unterscheidet er Rationem und Ingenium, als zwo unterschiedliche Verstands-Arthen, in seinem Buch de Methodo, und rechnet zum Ingenio die Einbildungs-Krafft, das Gedächtniß, und die Geschicklichkeit das Gleiche vom Ungleichen zu unterscheiden. Und diesen Unterscheid zwischen Ratio und Ingenium macht er auch an oben angezogenem Ort. Es wäre zu wünschen, daß Cartesius diesen Theil der Weltweisheit, welcher in dem Unterscheid dieser zwo Verstands-Arthen bestehet, und gewißlich sehr wichtig und zu wissen sehr nöthig ist, besser ausgeführet hätte, damit man die Bilder des höhern Verstandes von den schlechten Einbildungen genugsam unterscheiden könte. Unterdessen ist es doch gewiß, und der Meinung Cartesii gemäß, daß die Ursache, warum das Mathematische Ingenium zu den Metaphysischen Speculationen mehr schädlich als

(y) Cart.

nützlich ist, darin bestehe, entweder daß die Mathematici mit dem Ingenio (davon sie bey den Frantzosen Ingenieurs genennet werden) die Bilder des andern Verstandes nicht erreichen, oder die Bilder des Ingenii in die höhere Wissenschafften versetzen, da sie gar nicht hingehören, noch etwas Gutes stifften. Durch das Erste werden sie verleitet, vieles zu läugnen, was doch offenbar ist, und durch das Ander vieles zu bejahen, was doch unmöglich und unbegreifflich ist. Wir wollen von beyden Gattungen einige Beyspiele aus dem neuen Systema anführen, die Sache desto besser zu beleuchten.

XI. Die Mathematici können und wollen keine andere Bewegung begreiffen als die räumliche, und wenn man ihnen sagt, daß die Seele sich selbst bewege, daß die Gedancken im Gemüth durch die Bewegung aufeinander folgen, daß das Wahre den Verstand und das Gute und Böse den Willen bewege, und daß die Bewegung schon an sich selbst, sie seye räumlich oder unräumlich, eine Geistliche und immaterialische Sache sey, so stellen sie sich, als ob sie darüber erstaunt wären, und ihre Gesichter werden länger als sie zuvor waren. Denn sobald sie von Bewegung hören, so dencken sie an die Räumliche, gleich als ob sonst keine andere Bewegung in der Natur der Dinge vorhanden wäre, als nur diejenige, welche die Veränderung des Orts mit sich bringt, und mit der Einbildung begrif-

fen

sen werden kan: da doch die Bemühung eines jedweden Dings etwas zu thun, oder eine Veränderung, es sey in ihm oder in einem andern hervor zu bringen, seine Bewegung ist, es habe Verstand oder nicht, es seye einfach oder zusammen gesetzt, es heisse Leib oder Geist.

XII. Die Mathematici sind gewohnt mit Zahlen und Figuren umzugehen. Und weilen alle Zahlen in **Eins**, und alle Figuren und Linien in den **Punckt**, als in ihren Anfang sich resolviren, so bleiben sie darbey in der Metaphysic, und stellen sich GOtt vor als einen **Punckt** und **Punckten**macher, die Menschlichen Seelen als **Punckten** und **Einheiten**, und den gantzen Welt-Bau, als ein aus lauter **Punckten** und **Einheiten** zusammen gesetztes Gerüst. Versetzen also die Principia aus einer Wissenschafft in die andere, und machen aus der Metaphysic eine Mathematic, dergleichen Versetzung in den Schulen μεϊάβασις ἐις ἄλλο γένος genennet wird. Ferner sind die Mathematici gewohnt mit Machinen umzugehen, und alles mechanicè zu begreiffen. Diese Bilder kleben ihnen an, wann sie die Philosophie tractiren: Und daher vermeinen sie, die Schöpffung auf die sicherste und begreifflichste Arth bewiesen zu haben, wenn sie GOtt zum **Uhren**macher, und seine Geschöpffe zu **Uhrwercken** machen. **Begehen** aber denselben Fehler wie zuvor. Aus eben dem Principio fliesset auch bey ihnen die Neigung, die sie zur Fatali-

tæt oder Nothwendigkeit aller Dinge haben, welche sie schlechterdings von den Machinen genommen, in welchen eine Bewegung aus der andern nothwendig folget. Durch solche und andere denen Mathematicis gantz eigene Ausschweiffungen, wird ihre Einbildungs-Krafft ferner angefeuret, das Ebentheurliche hervor zu bringen. Denn wenn sie mercken, daß das Geschäffte der Welt-Weisheit nicht von statten gehen will, so wenden sie sich zur Dicht-Kunst, oder fallen vielmehr in einen philosophischen Enthusiasmum, und übergeistern nicht allein die Bilder der gemeinen Einbildung, sondern auch des höhern Verstandes, indem sie etwas vorbringen, das weder sie selbst noch andere verstehen können, ungeacht sie sich stellen, als ob sie davon eine Offenbahrung im Gemüthe haben. Dergleichen ist, daß sie in einem jeden Natur-Püncktlein einen gantzen Mundum Idealem niedersetzen, und andere dergleichen Wunder mehr, welche zum Theil droben Cap. IV. §. 3. 4. 5. können nachgeschlagen werden.

XIII. Hat also Cartesius nicht unrecht, wenn er die grösten Ingenia Mathematica zu den Metaphysischen Betrachtungen vor die ungeschickteste hält. Denn jemehr ein Mensch die Bilder des Ingenii mit den Bildern der höhern Wissenschafften vermenget, jeweniger ist er der Vernunfft unterthan. Und wenn gleich sein Ingenium so groß wäre, daß er eine Cubic-Wurtzel von

von 20. Zahlen im Sinn extrahiren könte, so wäre doch die Grösse seines Ingenii ihm am Begriff der Welt-Weisheit mehr hinderlich als förderlich. Ich rede aber von dem, was ins gemein oder öffters geschiehet. Denn an sich selbst ist keine Unmöglichkeit vorhanden, warum ein grosser Mathematicus nicht könte zugleich ein guter Metaphysicus seyn. Es verhält sich mit der Philosophie und Mathematic, wie mit dem Urtheil und Gedächtniß, welche zwar selten in einem hohen Grad beysammen stehen, aber dennoch zuweilen beysammen gefunden werden, nehmlich in den Heroën, deren jedoch zu allen Zeiten sehr wenige gewesen sind.

XIV. Es hat nicht die Meinung, als ob man deßwegen die Mathematische Wissenschafften verachten wolte. Das sey ferne. Denn die Mathematische Wissenschafften sind nicht allein unter allen andern, die von dem Menschlichen Ingenio erfunden worden, die allergewissesten, und werden deßwegen per excellentiam eine Lehre genennet (y), sondern sie leisten auch dem Menschlichen Geschlecht einen unbeschreiblichen Nutzen zu Kriegs- und Friedens-Zeiten. Ja, ich erkühne mich es zu sagen und zu behaupten, daß die Mathematische Wissenschafften selbst dem Philosophaturo, d. i. demjenigen, der da philosophiren soll oder will, zur Vorbereitung dienen, indem sie seinen Verstand schärffen, und

(y) Μάθησις significat Disciplinam apud Græcos.

ihn gewöhnen, nichts vor wahr anzunehmen, als was nothwendig auseinander fliesset, und wovon er eine klare Einsicht und vollen Begriff haben kan, welches die Handhebe der Weisheit ist. Um deßwillen hat Plato gar recht an seine Academie geschrieben, **daß keiner, der Meß-Kunst Unerfahrner, hinein treten soll.** Dessen ungeacht halten wir davor, daß gleich wie alle Wissenschafften ihre Schrancken haben, in welchen man sie billig lässet, alle Unordnung zu vermeiden: Also auch die Meß-Kunst mit der Philosophie nicht müsse vermenget werden. Denn die Meß-Kunst ist nicht die Philosophie, wie schon Clemens Alex. in seinen Tapeten wider die Griechen (z) bewiesen hat. Ja die Philosophie und Meß-Kunst werden nicht durch einerley, sondern durch zweyerley Kräffte der Seele begriffen, welche von einander sehr weit unterschieden sind, und von Cartesio selbst unterschieden werden. Und derjenige, der sich dennoch unterfangen würde, die Metaphysic *mit* der Einbildung zu fassen, der würde sie fassen mit einer Facultæt der Seele, die zu diesem Object nicht geordnet ist.

XV. So kan ich auch nicht absehen, in welchen Stücken die Principia der Meß-Kunst der Philosophie beförderlich seyn könten. Denn vorerst, so erfordert die Philosophie einen Verstand, der die Ursachen der Göttlichen

(z) Clem. Alex. Strom. Lib. I. pag. 231.

chen und Menschlichen Dinge begreiffen kan, ohne einzige Absicht auf Zahlen, Puncten, Figuren, und andern dergleichen Bildern, womit die Meß-Kunst umgehet. Vors Ander bedarff die Philosophie keines Mittlers noch bedungenen Lehr-Satzes, wie die Meß-Kunst, sondern gehet mit der Wahrheit um unmittelbarer Weise, durch die Bilder des würckenden Verstandes, in welchem Geschäffte der leidende Verstand mit seinen Gestalten nur ein Beyläuffer ist. Vors Dritte, so werden die Principia der Meß-Kunst in der Naturkunde falsch befunden, und sind also zur Erkäntnüß GOttes und seiner Wercke gantz untaugliche Wegweiser. Wir wollen davon ein paar Exempel hersetzen. Die Mathesis nimmt ihren Anfang von dem **Punct.** Daß aber der Punct kein würckliches, sondern bloß ein erdichtes Wesen sey (ens rationis), und wo er je vorhanden wäre, die Mathesin selbst umkehren würde, ist schon droben Cap. VI. §. 11. dargethan worden. Die Mathesis setzet die Ausdehnung aus lauter **untheilbaren** und durchaus **ähnlichen Puncten** zusammen, legt aber eben damit einen doppelten Grund zur Unmöglichkeit, warum nehmlich keine Zusammensetzung geschehen kan, wie daselbst §. 6. 7. erweislich gemacht worden. Und dieses muß wahr seyn, selbst nach dem Urtheil der Harmonisten, welche die Zusammensetzung leicht und möglich zu machen, die Mathesin in diesem Stücke verlassen, und an statt der ähnlichen, die unähnlichen Puncten anneh-

annehmen, aber mit denselben eben so wenig, als die Mathematici mit den ähnlichen ausrichten; dieweilen die Unähnlichkeit ihrer Puncten bloß den innern Zustand derselben verändert, welcher in der Zusammensetzung gar nicht in Betrachtung gezogen wird. Die Mathematici lehren, daß zwischen ungleichen Dingen, die man Heterogenea nennet, keine Proportion noch Vergleich seyn könne. Das ist entweder falsch, oder wird unrecht ausgesprochen. Denn wir haben aus der Erfahrung, daß alles in gewisser Zahl, Maaß und Gewicht geschaffen sey, und daß die Zahlen in Figuren, die Figuren in Zahlen, und die Bewegung in beyde, durch den Menschlichen Verstand kan gebracht werden, ungeacht sie von Natur ungleich sind, welches gleichwohl unmöglich wäre, wenn zwischen ungleichen Dingen keine Proportion seyn könte. Eben dasselbe muß auch von der Zeit und von dem Raum gesagt werden. Und lieber, wie könte die Harmonia præstabilita zwischen Leib und Seele bestehen oder vollzogen werden, wenn die Natur keine Proportion zwischen zwey ungleichen Dingen zuliesse?

XVI. So aber die Principia der Meß-Kunst nichts zur Erkäntnüß der abstracten Wahrheiten beytragen können, so wird es die blosse Art und Ordnung des Beweises, welche die Euclidische oder Mathematische genennet wird, noch viel weniger thun. Viele zwar sind der Meinung, daß

daß es ein Kennzeichen der Wahrheit sey, wann etwas auf Mathematische Art bewiesen werden kan. Aber darinn irren sie gröblich. Wie vieles kan aus bedungenen Sätzen mathematicè bewiesen werden, das nicht die geringste Wahrscheinlichkeit hat, sondern vielmehr offenbarlich falsch ist? Was macht nicht Spinoza aus seinem Leser, wenn ihm die Definition der Substanz einmahl zugegeben wird? Eine Wahrheit fliesset wohl aus der andern, aber auch eine Unwahrheit aus der andern. Und wie die Wahrheiten untereinander zusammen hängen, also haben auch die Unwahrheiten ihre Ketten, wodurch sie miteinander verbunden werden. Daher pflegt man in Schulen zu sagen: Dato uno absurdo sequuntur plura. Die Schluß-Kunst, sonsten Logica genannt, hälts wie eine gemeine Frau mit allen, und zeuget mit der Wahrheit ehliche, mit der Unwahrheit unehliche Kinder. Denn sie bringt allzeit dasjenige hervor, was mit dem einmahl Empfangenen oder Zugelassenen überein kommt, und demselben wie das Kind dem Vater ähnlich siehet. Um deßwillen kan aus dem Methodo Mathematicâ allein, kein unbetrieglich Urtheil von der Wahrheit einer Lehre gefället werden. Darnach ist wohl zu mercken, daß der Methodus Mathematica sowol, als andere Methoden, der Unachtsamkeit unterworffen sey. Dann es kan geschehen, daß derjenige, welcher etwas mathematicè beweisen will, nicht genugsame Aufmercksamkeit mit sich bringt.

Wo

Wo das geschiehet, so wird er in dem Werck irren, und solche Schlüsse machen, die weder in den bedungenen, noch einmahl erkannten Sätzen einen zureichenden Grund haben. Dannenhero ist es nicht gewiß, wenn gleich alle Menschen auf dem Erdboden einerley Principia in diesem oder jenem hätten, daß sie deßwegen natürlicher Weise auf einerley Conclusiones fallen würden. Denn richtige Schluß-Reden zu machen, ist kein Werck vor alle Menschen, und noch viel weniger die Aufmercksamkeit mitzubringen, die darzu erfordert wird. So bezeuget auch die Erfahrung, nicht allein an dem grossen Hauffen, sondern auch bey den Allertieffsinnigsten, wie schwer es sey, die Ausschweiffungen zu verhüten. Ja die Mathematici selbst sind davon nicht befreyet, wenn sie sich von der Meß-Kunst zur Philosophie wenden, sondern versehens bald im definiren, bald im Schliessen, bald im Zusammenhängen, wovon wir in den vorhergehenden Capiteln viele augenscheinliche Proben dargethan haben. Supersunt mihi, quæ scribam, sed parco sciens. Geschrieben zu D. zwischen Ostern und Pfingsten, im Jahr 1724.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Wachter, Johann Georg

Die mit Ihr Selbst streitende Harmonia der Neuen Welt-Weisen Zur Erlä uterung der unter ihnen über die so genannte Harmoniam praestabilitam waltenden Streitigkeit entworffen

Freystadt [d.i. Halle] 1724

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Phil 2168A#(Beibd. 5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11273368-2
VD18 14478285-004